



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## Aspekte der Vorbereitung auf den Tod und des Sterbeprozesses

dargestellt anhand des Garuḍapurāṇasāroddhāra  
und des Garuḍapurāṇa (Pretakalpa)

Verfasserin

Johanna Shakiri Großmann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 387

Studienrichtung lt. Studienblatt: Indologie

Betreuerin: O. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz



# Inhaltsverzeichnis

## I. Einleitung

1. Methodik, Arbeitsweise und Textwahl.....	1
2. Die textlichen Grundlagen der Arbeit.....	3
2.1. Das Garuḍapurāṇa (GP).....	3
2.2. Der Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS).....	8
3. Der literarische Hintergrund: Die Purāṇas.....	23

## II. Hauptteil

1. Die Todesomina.....	27
1.1. Die Vorzeichen des herannahenden Todes gemäß dem GPS.....	27
1.2. Ein Blick in die indische Mantik.....	28
2. Aspekte der auf das Jenseits gerichteten Rituale.....	30
2.1. Klärung und Läuterung durch Sühne.....	30
2.2. Körperliche Reinigung und Verehrung Viṣṇus.....	33
2.3. Erste vorbereitende Konzentration des Geistes.....	34
2.4. Weitere Mittel im Hinblick auf die Bewirkung / Erlangung einer guten Geisteshaltung.....	41
3. Aufgaben der Angehörigen des Sterbenden.....	42
3.1. Aufgabenbereiche des Sohnes.....	42
3.2. Aufgaben der anderen Angehörigen.....	42
3.3. Verschiedene Aufgaben gemäß anderen Textquellen.....	44
4. Spenden vor dem Tod.....	45
4.1. Die Arten von Spenden.....	46
4.2. Der versprochene Lohn der Spenden.....	50
5. Anweisungen zur Zeit des Sterbens.....	50
5.1. Das Anfertigen eines reinigenden <i>maṇḍala</i> .....	51
5.2. Das Platzieren von Gold und einem Juwel.....	59
5.3. Verabreichung von läuterndem Wasser.....	60
5.4. Die wichtige Rolle der Gaṅgā.....	61
5.5. Die Rezitation Erlösung gewährender Texte.....	62
5.6. Die <i>āturasamnyāsa</i> -Zeremonie.....	63
5.7. Anweisungen zur Zeit des Sterbens gemäß anderen Quellen.....	67
6. Die Bedeutung des Sterbeorts.....	68
7. Darstellungen des Sterbeprozesses.....	71
7.1. Der Sterbeprozess eines üblen Menschen.....	71
7.2. Der Prozess des Sterbens im Allgemeinen und eines Rechtschaffenen.....	76
7.3. Die erlösende Todesstunde eines Wahrheitskenners.....	80

### III. Übersetzungsteil

1. Ausgewählte Textabschnitte des GPS unter Berücksichtigung des Kommentars.....	87
1.1. Übersetzung der Strophen 13-29 des 1. <i>adhyāya</i> .....	87
1.2. Übersetzung der Strophen 1-34 des 8. <i>adhyāya</i> .....	92
1.3. Übersetzung der Strophen 1-48 des 9. <i>adhyāya</i> .....	102
1.4. Übersetzung der Strophen 102-116 des 16. <i>adhyāya</i> .....	114
2. Vergleichsstellen aus dem Pretakalpa mit Übersetzung.....	119

### IV. Appendices

Appendix 1: Synopse zu den ausgewählten Textabschnitten des GPS.....	137
Appendix 2: Annotierte Bibliographie der Ausgaben des GP und GPS.....	140
2.1. Die Ausgaben des Garuḍapurāṇa.....	140
2.2. Die Ausgaben des Garuḍapurāṇasāroddhāra.....	148
Appendix 3: Erläuterung von Götternamen im GPS.....	153

V. Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie.....	159
---	-----

# I. Einleitung

## 1. Methodik, Arbeitsweise und Textwahl

Die Beschäftigung mit (Glaubens-)Vorstellungen und Bräuchen bezüglich des letzten Lebensabschnittes, besonders des diesen markierenden Sterbeprozesses, sowie dem Umgang mit dem Sterbeprozess in den religiösen Traditionen der Hindus bilden den Gegenstand dieser Diplomarbeit. Die Wahl des zu bearbeitenden Textes fiel auf die Kapitel 1 (Strophen 13-29), 8 (Str. 1-34), 9 (Str. 1-48) und 16 (Str. 102-116) des von Naunidhirāma (17. / 18. Jhdt.) verfassten Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS), weil dieser Text heutzutage in weiten Teilen Indiens und in Nepal für Darstellungen des Sterbeprozesses, als Quelle für Anweisungen für den Sterbenden und die Angehörigen, als Quelle jenseitsbezogener Vorstellungen sowie als Handbuch für diesbezügliche Bräuche und Rituale von der Toten- und Bestattungszeremonie bis hin zur Ahnenverehrung herangezogen wird. Als zusätzlich zu bearbeitender Text drängte sich der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (GP) auf, da der GPS<sup>1</sup> ein sich an den Pretakalpa anlehnendes Kompendium ist. Nach einer anfänglichen ausführlichen Beschäftigung mit der Vielfalt an Editionen des GPS und des GP (Appendix 2) wurde eine philologisch möglichst genaue Übersetzung der ausgewählten Textabschnitte des GPS unter Berücksichtigung des von Naunidhirāma verfassten Kommentars angefertigt. Diese Textabschnitte des GPS wurden dann im Hinblick auf Übereinstimmungen mit dem Pretakalpa sowie auf Ähnlichkeiten und zusätzliche Entsprechungen geprüft. Die Übersetzungen dieser beiden Texte sind im Übersetzungsteil der Arbeit zu finden.

Um aufgrund der Tatsache, dass im GPS auch Textstellen existieren, die v.a. aus dem Bhāgavatapurāṇa (BhāP) und der Bhagavadgītā (BhG) stammen, nicht die Übersicht zu verlieren, wurde eine tabellarische Synopse angefertigt, die zur raschen Ortung und Identifizierung aller aus dem Pretakalpa des GP und aus anderen Werken übernommenen Strophen dienen soll (Appendix 1). Die Nummerierung in der ersten Spalte der Synopse dient der einfachen und schnellen Identifizierung der Strophen im Hauptteil.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Eine sehr gute Übersetzung des GPS stammt von Abegg (1921), dessen gut ausgearbeitete Anmerkungen in den zahlreichen Fußnoten erwähnt werden müssen. Sie dienen mir oftmals als Stütze und gaben viele Hinweise, um parallele Textstellen aus dem GP und dem BhāP ausfindig zu machen. Die Fehlerhaftigkeit der Ausgabe und Übersetzung von Wood and Subrahmanyam (1911) wurde schon von Abegg (1921: 28-29) ausführlich und angemessen angesprochen.

<sup>2</sup> Anhand der durch eine unterschiedliche Schriftart (Arial Narrow) gekennzeichneten Nummerierung, welche im Text des Hauptteils mit der Kennzeichnung „S“ in Klammern verwendet wird und sich in Appendix 1 in der ersten Spalte der Synopse wiederfindet, sollte die mühelose Identifizierung der Strophe oder Textpassage im GPS, im GP und in anderen Werken, auf die jeweils Bezug genommen wird, gelingen. Die Synopse (Appendix 1) führt in drei Tabellen idente bzw. fast idente, ähnliche und zusätzliche Textstellen zu ausgewählten Strophen des GPS an. Die Strophen des GP Pretakalpa, die in der dritten und vierten Spalte angeführt sind, sind in III. Übersetzungsteil (2. Vergleichsstellen zum GP mit Übersetzung) in aufsteigender Kapitelzählung angeführt und übersetzt; die Lesevarianten der verwendeten Ausgaben sind in den Fußnoten vermerkt.

Der Hauptteil dieser Arbeit besteht in einer systematischen Ausarbeitung und Bewertung sowie einem inhaltlichen Vergleich der übersetzten Passagen des GPS und des Pretakalpa und in einer analytischen Darstellung der vielfältigen Aspekte der Vorbereitungen auf das Sterben und des Sterbeprozesses. Den Erklärungsbedarf, der an vielen Stellen besteht, besonders in Bezug auf Fachbegriffe, habe ich durch das Konsultieren von Sekundärliteratur abgedeckt. Ferner wurden Vergleichsstellen aus älterer Primärliteratur, welche ebenfalls Vorstellungen vom Sterbeprozess und dazugehörige Riten behandeln, geortet, um versuchsweise die Entwicklung der Vorstellungen aufzuzeigen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Zu Riten und Bräuchen der vedischen Zeit kann man ausführlich in Caland 1967: 5-12 und in Hillebrandt 1897 nachlesen; eine kurze Zusammenfassung findet sich bei Gonda 1960: 130. Ein Einblick in die frühen spekulativen Vorstellungen in den Upaniṣaden gerade in Bezug auf das Sterben kann bei Bäumer 1986: 149-167 gewonnen werden. Eine kurze Abhandlung zu eschatologischen Vorstellungen, Todesomina und einigen Aspekten der Vorbereitung auf das Sterben sowie zu Sterbeort und Zeitpunkt, basierend v.a. auf dem Mahābhārata, verschiedenen Purāṇa-s und mittelalterlichen Kompendien, stellenweise auch auf vedischen und upaniṣadischen Textpassagen, findet sich in Kane IV: 179-189. Knappe Darstellungen finden sich auch in Pandey 1969: 246; zur Darstellung gemäß anderen Purāṇa-s siehe Dange 1987: 548 und Hazra 1975. Hiromichi (2001: 13-29) vergleicht in seinem Artikel das GP mit dem Piṭṛmedhasūtra und widmet sich dabei auch den Riten für Sterbende (pp. 16-17). Ebenso auf den Angaben des GPS / GP und auf Feldforschungen in Benares beruhend, erläutert Michaels (1998: 149-153) das brahmanische Totenritual. Johanna Buß, die mir ihre höchst interessante Doktorarbeit (noch nicht publiziert) zukommen hat lassen (Buß 2006), beschäftigt sich zwar v.a. mit der Darstellung des Totenrituals und mit der Thematik der unbefriedeten Totengeister anhand des GP / GPS und anderer Quellen wie der Pretamañjarī, widmet sich aber in einigen Kapiteln auch der Vorbereitung auf das Sterben und dem Todesmoment (pp. 41-49, 73-78). Diesbezügliches, u.a. auf den Angaben des Pretakalpa basierend, findet man auch bei Filippi (1996: 99-125), Parry (1994: 158-178) und Justice (1997: 111-233, insb. pp. 163-168), wobei die beiden letztgenannten sich speziell mit der Thematik des Sterbens in Kāśī auseinandergesetzt haben. Es muss auch die sorgfältige Arbeit von Müller (1992) erwähnt werden, der bei seiner Darstellung des dem im GP / GPS beschriebenen Ritual ähnlichen Totenrituals gemäß der Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa (geboren 1513) auch weitere Literatur miteinbezieht und sich mit den Bräuchen und Ritualen beim Sterben auseinandersetzt (pp. 107-119). Letzte Bräuche und Riten im menschlichen Leben betreffende Berichte finden sich weiters bei Colebrooke (1972: 97), Dubois (1978: 482-83), Ward (1996: 138, 265-270) und Wilkins (1975: 369-384). Für die Thematik dieser Diplomarbeit ist ebenfalls der Artikel von Edgerton (1927: 219-249) höchst interessant, da er verschiedene Textquellen berücksichtigt. Zur Thematik von Tod und Trauer aus religionswissenschaftlicher Sicht soll ferner das Buch von Heller und Winter (2007) Erwähnung finden.

## 2. Die textlichen Grundlagen der Arbeit

### 2.1. Das Garuḍapurāṇa (GP)<sup>4</sup>

Dieses an 17. Stelle der geläufigen Listen der 18 (Mahā)Purāṇa-s stehende Werk mit etwa 8800 Strophen (*śloka*)<sup>5</sup> ist nach dem mythischen Vogel Garuḍa benannt, der als Verfasser dieses Viṣṇus Größe preisenden Werkes gilt. Im GP selbst heißt es, dass auf Garuḍas Bitte Viṣṇu ihm dieses Purāṇa verkündet haben soll. Garuḍa („der Verschlinger“;  $\sqrt{g\tilde{r}}$ ), auch unter den Beinamen „Geflügelter“ und „Schöngeflügelter“ (*garutmat*, *suparṇa*) bekannt, wird als „Indra der Vögel“ (*pakṣīndra*) bezeichnet und ist das Reittier (*vāhana*) Viṣṇus. Er ist der Sohn des Ṛṣi Kaśyapa (auch Tārṣa genannt) und der Vinatā.<sup>6</sup> Gemäß der Dreiteilung der Purāṇa-s nach den drei „Eigenschaften“ (*guṇa*)<sup>7</sup> zählt das GP zu denen, die mit Licht bzw. Reinheit ausgestattet sind (*sāttvika*) und zur Erlösung führen.<sup>8</sup> Im GP werden fünf Gottheiten zur Verehrung empfohlen, und zwar Viṣṇu, Śiva, Durgā, Sūrya und Gaṇeśa, wobei nur Viṣṇu mit dem höchsten *brahman* identifiziert wird.<sup>9</sup> Das uns gegenwärtig überlieferte GP scheint sich nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten zu haben, denn es finden sich in anderen Purāṇa-s vom GP abweichende Angaben hinsichtlich des Inhalts und der Strophenzahl.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Die von mir berücksichtigte Übersetzung des Garuḍapurāṇa Pretakalpa von Shastri 1978 / 1979 / 1980 folgt nicht durchgängig der Syntax des Textes und ist daher nur von geringem Wert. Eine Englische Übersetzung des GP hat auch \*Dutt 1908 [alle mit einem Asterisk (\*) versehenen Werke konnten von mir nicht eingesehen werden] angefertigt, wobei nicht eindeutig ist, ob er alle *khaṇḍa*-s übersetzt hat. Die dreibändige Übersetzung von Dutt 1983 behandelt nur den *pūrvakhaṇḍa*. Es existieren weiters zwei Übersetzungen des GP in Oṛiyā von \*Gargavatu 1940 und \*Mahāpātra 1940, eine Übersetzung des GP ins Telugu von \*Śeṣagirirāvu 1963 und eine Übersetzung des Pretakalpa ins Russische von \*Tiulina 2003. Wertvolle, die Vielfalt an Ausgaben betreffende Informationen findet man in den Artikeln von Bonazzoli (1983, 1984, 1985 und 1987). Die Studie zum Garuḍapurāṇa von Gangadharan (1972) legt den eindeutigen Schwerpunkt der Analysen und Appendices auf den *pūrvakhaṇḍa*. Trotzdem finden sich auch in Bezug auf den *uttarakhaṇḍa* nützliche und verwertbare Informationen. Eine Studie zum GP in Englisch findet sich in \*Debroy & Debroy 1992, eine Studie zum GP in Gujarātī mit ausgewählten Sanskrit-Stellen in Gujarātī-Schrift gibt \*Dave 2006 und es existiert weiters eine Hindī-Studie zum GP mit Sanskrit-Zitaten von \*Ghildiyāla 2004. Bei \*Sūryanārāyaṇaśāstri 1968 handelt es sich vermutlich um eine Studie zum GP in Telugu und bei \*Dhurgadoss 1968 ist es unklar, ob es sich um eine Übersetzung des GP oder um eine Studie zum GP handelt. Die Monographie in Hindī von \*Awasthi 1968 behandelt das erste Kapitel des GP und es sind Sanskrit-Zitate aus dem GP angeführt. Weiters existiert eine metrische Nachdichtung des GP in Oṛiyā von \*Das 1964.

<sup>5</sup> Gangadharan (1972: 120) meint, dass in allen Ausgaben des GP die Śloka-Zahl von 8800, welche größtenteils in den Ausgaben auch eingehalten wird, erwähnt wird. Vgl. auch Kapadia 1966: 106.

<sup>6</sup> Siehe Haussig 1984: 76 und Kapadia 1966: 102.

<sup>7</sup> Diese drei Eigenschaften sind Licht / Reinheit (*sattva*), Leidenschaft (*rajas*) und Dunkelheit / Trägheit (*tamas*). In der Verwendung dieser Einteilung zeigt sich die enge Verbindung der Purāṇa-s mit den Dharmaśāstra-s, von denen diese Dreiteilung übernommen wurde, siehe Rocher 1986: 85.

<sup>8</sup> Siehe Abegg 1921: 1-2, Flood 1996: 110, Mylius 1988: 137 und Rocher 1986: 20.

<sup>9</sup> Siehe Hazra 1975: 145 und Kapadia 1966: 102.

<sup>10</sup> Siehe Abegg 1921: 2-3, Gangadharan 1972: 120, Hazra 1975: 142 und Kapadia 1966: 103-04.

### 2.1.1. Der Pūrvakhaṇḍa<sup>11</sup> des Garuḍapurāṇa

Dieser umfangreichste Abschnitt des GP umfasst je nach Ausgabe 229, 240 oder 243 Kapitel<sup>12</sup> und weist, ähnlich dem Agnipurāṇa, einen stark enzyklopädischen Charakter auf, wobei Abegg betont, dass das GP bezüglich der inhaltlichen Vielfalt wohl nur vom Agnipurāṇa übertroffen wird.<sup>13</sup> Inhaltlich werden die fünf Merkmale eines Purāṇas (*pañcalakṣaṇa*),<sup>14</sup> die Verehrung verschiedener Gottheiten (inbes. Viṣṇus) sowie verschiedener heiliger Plätze und Tempel, Bestimmungen zu den verschiedensten Ritualen und zum Tempeldienst sowie Themen des Dharmaśāstra, der Astrologie, Astronomie, Medizin, Edelsteinkunde,<sup>15</sup> Grammatik, Metrik, Politik, Philosophie und anderer Bereiche behandelt und die Geschichten des Mahābhārata, Rāmāyaṇa und Harivaṃśa nacherzählt.<sup>16</sup>

Abegg bietet eine breite Darstellung der verschiedenen Datierungsversuche, kommt aber zu keiner exakten zeitlichen Einordnung. Er setzt aufgrund der Übernahme einiger Textstellen aus dem Gesetzbuch des Yājñavalkya das 4. Jhdt. n.Chr.<sup>17</sup> als untere Datierungsgrenze und aufgrund der Erwähnung der Purāṇas als kanonische Werke bei Al Bīrūnī 1030 n.Chr. als obere Datierungsgrenze an. Die Inhaltsangaben des Harivaṃśa, die Tendenz zu überschwänglichen textlichen Erweiterungen und das übermäßige Hervorheben der Spenden an die Brahmanen sprechen für eine spätere Entstehungszeit.<sup>18</sup> Die Datierung des Pūrvakhaṇḍa sollte gemäß Hazra im 10. Jhdt. n.Chr. angesetzt werden und er schlussfolgert aufgrund der Auswertung verschiedener Zitate des GP in anderen Werken: „It is, therefore, highly probable that the extant Garuḍa was compiled between 850 and 1000 A.D. A comparison between the Garuḍa and the extant Agni tends to show that the former was modelled on the latter.”<sup>19</sup>

### 2.1.2. Der Pretakalpa – „Das Ritual für die Geister der Verstorbenen (*preta*)“

Mehrfach als ein wirres Durcheinander mit ständigen Wiederholungen und lockerer Komposition bezeichnet, steht der Pretakalpa nur in losem Zusammenhang mit dem Pūrvakhaṇḍa. Bonazzoli stellt die Hypothese auf, dass dieser Abschnitt, obwohl er

<sup>11</sup> Dieser Abschnitt erscheint in den verschiedenen Ausgaben mit unterschiedlichen Namen: Prathamakhaṇḍa, Ācārakhaṇḍa, Karmakhaṇḍa.

<sup>12</sup> Die Übersetzung des *pūrvakhaṇḍa*-s von Shastri 1978 / 1979 beinhaltet 240 Kapitel. Der Übersetzung von Dutt 1983 liegt sogar eine Ausgabe mit 248 Kapiteln zugrunde.

<sup>13</sup> Siehe Abegg 1921: 3.

<sup>14</sup> Zur genauen Zuordnung der Kapitel des GP zu den fünf Thematiken vgl. Gangadharan 1972: 116-17; zur Bestimmung dieser fünf Merkmale siehe p. 24.

<sup>15</sup> Einige diesbezügliche Kapitel hängen eng mit spezieller Literatur zusammen, aus der auch manches teilweise übernommen wurde, siehe Rocher 1986: 175-76. Zur Auflistung jener Texte, aus denen die Entlehnungen stammen, siehe Hazra 1975: 142.

<sup>16</sup> Siehe Abegg 1921: 3-4, Gangadharan 1972: 118-19, Hazra 1975: 141, Kapadia 1966: 105 und Winternitz I: 479. Eine detaillierte Inhaltsangabe des Pūrvakhaṇḍa findet sich bei Gangadharan 1972: 1-83.

<sup>17</sup> Kane (II, 1: xi) datiert die Yājñavalkyasmṛti jedoch zwischen 100-300 n.Chr.

<sup>18</sup> Vgl. Abegg 1921: 4-7.

<sup>19</sup> Hazra 1975: 143-144.



formal als Teil des GP erscheint, in häufigem Gebrauch stand (und steht), und ihm seine traditionelle Rezitation eine gewisse Autorität einräumt, als ein „unauthoritative“ (das heißt als nicht authentischer Teil des GP ?) Text betrachtet werden muss, da keine einheitliche Hauptversion des Pretakalpa existiert, sondern nur zahlreiche, miteinander nicht übereinstimmende Versionen.<sup>20</sup>

Inhaltlich behandelt er verschiedenste umfangreiche, unsystematische und sich oftmals wiederholende Thematiken, die das Sterben und den Tod,<sup>21</sup> dazugehörige Rituale sowie nachtodliche und jenseitsbezogene Vorstellungen betreffen.<sup>22</sup> Gemäß Hiromichi basieren die Angaben des Pretakalpa größtenteils auf den *Pitṛmedhasūtra*-s und den *Gr̥hyasūtra*-s,<sup>23</sup> wobei er betont, dass der Pretakalpa genauso wie andere *Purāṇa*-s den Schwerpunkt von der korrekten Ausführung der Rituale hin zur Aufforderung, Spenden darzubringen, verlegt hat.<sup>24</sup> Dieser Abschnitt erfreut sich bis zum heutigen Tag größter Beliebtheit, was von Bonazzoli bestätigt wird: „The Pretakalpa is used even nowadays for recitation at the time of someone’s death for the benefit of the deceased’s soul.“

Es muss jedoch betont werden, dass es sich hierbei um den *Sāroddhāra* und nicht um den Pretakalpa handelt.<sup>25</sup> Aufgrund der Tatsache, dass der Pretakalpa zweifelsfrei eine spätere Ergänzung zum GP ist, wird dieser Abschnitt gemäß Hazra (1940: 144) später datiert als der *Pūrvakhaṇḍa*, das heißt erst nach dem 10. Jhdt.

### 2.1.3. Der *Brahmakhaṇḍa* / *Mokṣakhaṇḍa* des *Garuḍapurāṇa*

Der nur in einer einzigen gedruckten Ausgabe (Kṛṣṇadāsa Kṣemarāja 1906) vorliegende *Brahmakhaṇḍa* in 29 Kapiteln gilt ebenfalls als spätere Hinzufügung und ist als Unterredung zwischen Kṛṣṇa und Garuḍa aufgebaut. Dabei werden vor allem Beschreibungen verschiedener Götter und deren Legenden (insbes. über Viṣṇu) gegeben, welche an vielen Stellen von der *Dvaitavedānta*-Terminologie des Madhva geprägt sind, aber auch viṣṇuitische Heiligtümer und andere heilige Plätze aufgezählt und besprochen.

<sup>20</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 55-56. Bonazzoli (1987: 62-63) beweist, dass der Pretakalpa ursprünglich wohl gar nicht Teil der Struktur des GP war, weil der komplementäre Begriff *Uttarakhaṇḍa* als Bezeichnung des Pretakalpa nur in einer einzigen Ausgabe und an einer Stelle im *Nārada-purāṇa* verwendet wird und in den Kolophonen des Pretakalpa nie auftaucht. Kapadia (1966: 106) bezeichnet den Pretakalpa als einen Appendix, welcher sich zu einem Kompendium entwickelt haben soll.

<sup>21</sup> Die mit dem Tod als Übergang bzw. Eintritt in einen neuen Existenzabschnitt einhergehenden Rituale, auch als Weihe oder Sakrament (*saṃskāra*; wörtlich „Zurechtmachung“) bekannt, werden, wie auch die Rituale, anlässlich der anderen wichtigen Lebensstationen wie der Befruchtung, der Geburt, der Namensgebung, der Initiation, der Heirat usw. – als „rite de passage“ verstanden. Vgl. Gonda 1977: 469. Näheres zu *saṃskāra* siehe Kane II, 1: 190ff.

<sup>22</sup> Siehe Abegg 1921: 8, Gangadharan 1972: 122, Hazra 1975: 141 und Rocher 1986: 178. Eine detaillierte Inhaltsangabe des *Uttarakhaṇḍa* findet sich in Gangadharan 1972: 84-100 [basierend auf den Ausgaben Jīvānanda Vidyāsāgara 1890 (siehe Appendix 2.1, Nr. 12), Pañcānana Tarkaratna 1890 (siehe Appendix 2.1., Nr. 13) und Kṛṣṇadāsa Kṣemarāja 1906 (siehe Appendix 2.1., Nr. \*15)] und Abegg 1921: 11-27 (basierend auf der Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara 1890 in 35 Kapiteln).

<sup>23</sup> Siehe Hiromichi 2001: 21: „It may thus be safe to say that *GP* supports the funeral ceremony described mainly in the *Pitṛmedhasūtras* and the ancestor worship described mainly in the *Gr̥hyasūtras*, while sketching the essence of both works.“

<sup>24</sup> Darin besteht auch gemäß Hiromichi das Motiv zur Zusammenstellung des Pretakalpa, denn v.a. mit der Ausführung der Rituale für Sterbende und Verstorbene sorgten die Brahmanen für ihr Auskommen.

<sup>25</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 143; vgl. auch Justice 1997: 163.

## 2.1.4. Die Ausgaben des Garuḍapurāṇa<sup>26</sup>

Tabellarische Darstellung der drei Hauptausgaben:<sup>27</sup>

Ausgabe	Jīvānanda Vidyāsāgara 1890	Pañcānana Tarkaratna 1890	Kṛṣṇadāsa Kṣemarāja 1906 <sup>28</sup>
Nr.	Appendix 2.1, Nr. 12	Appendix 2.1, Nr. 13 und 28	Appendix 2.1, Nr. *15
<i>khaṇḍa</i> -s	2	2	3
<i>adhyāya</i> -s	229 und 35	243 und 45	240, 49 und 29

Gemäß Bonazzoli findet man Handschriften des Brahmakhaṇḍa nur sehr selten, während der Pretakalpa relativ häufig in Handschriften vorkommt, wobei viele Manuskript (MS)-Bibliotheken in Indien nur den Pretakalpa unter dem Namen „Garuḍapurāṇa“ führen. „The identification of the Garuḍa Purāṇa with one of its parts, namely the Pretakalpa, is very common also among paṇḍits and people who usually do not know of any other part of the Garuḍa except the Pretakalpa.”<sup>29</sup> Die Erstellung einer kritischen Ausgabe wird seit Jahren unter Mitwirken Bonazzolis vom All India Kashiraj Trust in Varanasi unternommen, jedoch lässt das Ergebnis der langjährigen Arbeit noch immer auf sich warten.<sup>30</sup>

## 2.1.5. Die Versionen des Pretakalpa

Das bei vielen Purāṇa-s bekannte Problem der unterschiedlichen Rezensionen, wobei die Unterschiede von kleinen unbedeutenden Schreibvarianten bis hin zur Übernahme bzw. auch zum Ausschluss ganzer Kapitel reichen und auch regionale Varianten einschließen, sowie die Existenz von MSS, deren Text nicht mit dem in den gedruckten Ausgaben übereinstimmt,<sup>31</sup> trifft in besonderem Ausmaß auf den Pretakalpa zu.

<sup>26</sup> Zu den Details siehe die Zusammenstellung der Ausgaben des GP in IV. Appendices: Appendix 2.1.

<sup>27</sup> Basierend auf Bonazzoli 1984: 149-50. Zur Verbindung der drei Hauptausgaben miteinander und den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden vgl. Bonazzoli 1987: 64-66. Vgl. auch die ‚Śloka-Concordance‘ der drei Hauptausgaben bei Gangadharan 1972: 125-142 und auf dieser basierend Bonazzoli 1984: 150-170. Die Nummern (Nr.) beziehen sich auf die Nummer der jeweiligen Ausgabe in Appendix 2.

<sup>28</sup> Gangadharan (1972: 110) erwähnt, dass diese alle drei *khaṇḍa*-s beinhaltende Ausgabe „on a text from Lahore“ basiert, während Bonazzoli (1984: 143) betont, dass bis jetzt noch kein einziges Manuskript, das diese drei *khaṇḍa*-s gemeinsam beinhaltet, gefunden wurde, obwohl die drei *khaṇḍa*-s einzeln sehr wohl in Manuskripten (MSS) nachgewiesen wurden.

<sup>29</sup> Bonazzoli 1983: 255. Siehe auch Bonazzoli 1984: 143 und Abegg 1921: 29.

<sup>30</sup> Siehe *Purāṇa* XLV, No. 2: 223. Bonazzoli (1985: 381) weist auf die meist uneinheitliche Form des Textes in den MSS hin, welche auf die unterschiedlichen regionalen und lokalen Versionen zurückzuführen ist, die wiederum auf verschiedene Weise einen ähnlichen Inhalt mit unterschiedlichen Hinzufügungen und Auslassungen aufweisen. Jede dieser sich ständig verändernden und fluktuierenden Versionen beinhaltet eine Urversion, eine Essenz, die es herauszufiltern gilt. Zur Methodik des Erstellens kritischer Editionen von Purāṇa-s siehe Bonazzoli 1985: 382-86. Bonazzoli betont jedoch, dass die schwankende MS-Tradition des Pretakalpa das Anfertigen einer kritischen Edition erheblich erschwert und kommt zu dem Schluss: „So even a critical edition based only on subjects would be inadequate and would disturb the sequence of topics in many a version.“ (1987: 58).

<sup>31</sup> Siehe Rocher 1986: 59-66.

Bonazzoli sieht die bestehende Vielfalt an Versionen des Pretakalpa als einzigartig in der purānischen Literatur an.<sup>32</sup> Anhand der insgesamt 56 von ihm zusammengetragenen Manuskripte<sup>33</sup> und Editionen unterscheidet er 15 Versionen gemäß der Anzahl der Kapitel<sup>34</sup> und drei unterschiedliche Typen der Zusammenstellung, wobei sich aus seinen Forschungen ergab, dass die Versionen mit 35 und 16 Kapiteln am häufigsten in den MSS und Editionen auftauchen.<sup>35</sup>

Version	mit 49 / 45 <i>adhyāya</i> -s <sup>36</sup>	mit 29 / 30 / 34 / 35 <i>adhyāya</i> -s	mit 10 <i>adhyāya</i> -s
annähernde Entsprechung zu den drei Hauptausgaben	Gesamtausgaben von Kṣemarāja und Pañcānana	Gesamtausgabe von Jīvananda, Pañcānana <i>adhyāya</i> -s 12-44 und Kṣemarāja <i>adhyāya</i> -s 11-47	Pañcānana <i>adhyāya</i> -s 1-3, 5-11 und Kṣemarāja <i>adhyāya</i> -s 1-10 <sup>37</sup>
Inhalt	Pretakalpa und Sāroddhāra (35 und 10 <i>adhyāya</i> -s)	Pretakalpa bzw. Uttarakhaṇḍa	Zusammenfassung der <i>adhyāya</i> -s 12-45 bzw. 11-49 des Pretakalpa
Bezeichnung (Titel)	Garuḍapurāṇa	Garuḍapurāṇa	Sāroddhāra

Bonazzoli nimmt die Version mit 35 Kapiteln als Urversion an und meint, Naunīdhīrāma hätte diese Version zur Zusammenstellung seines Sāroddhāra verwendet.<sup>38</sup> Es ist hierzu aber zu bemerken, dass die Textstelle 16.102-116 des GPS bis auf kleine Abweichungen wörtlich dem Text in der Ausgabe von Kṣemarāja (49.102-116) entspricht, jedoch keine Entsprechung in der Ausgabe von Jīvananda hat.

Nach jahrelangem Vergleich der von ihm zusammengetragenen Editionen und MSS stellte Bonazzoli fest, dass die Kapitelzahl eines MS nicht als Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Version betrachtet werden darf. So gibt es einerseits Versionen mit unterschiedlicher Kapitelzahl, die als Versionen einer bestimmten Handschrift oder Ausgabe mit nur geringen Abweichungen gelten, und andererseits Versionen mit gleicher Kapitelzahl, die sich gänzlich von einer mit derselben Kapitelzahl erschienenen Ausgabe oder einer Handschrift mit eben dieser Zahl von Kapiteln unterscheiden. Eine Begründung für diese Tatsache könnte „the coalescence in the actual PK

<sup>32</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 56.

<sup>33</sup> Eine Zusammenstellung von Manuskripten des GP findet sich auch in Gangadharan 1972: 112-114.

<sup>34</sup> Bonazzoli (1984: 144-48) gibt folgende variierende Versionen gemäß der Kapitelzahlen an: 49/45, 40, 37, 35, 34, 33, 32, 30, 27, 24, 18, 16 (= GPS), 14, 13 und 10; diese finden sich in gedruckten Ausgaben und MSS oder nur in MSS. Zu ausgewählten Beziehungen zwischen verschiedenen Versionen und der speziellen Problematik der MSS vgl. Bonazzoli 1984: 149-50.

<sup>35</sup> Siehe Bonazzoli 1983: 255-56 und auch 1984: 144-47.

<sup>36</sup> Der Übersetzung des Pretakalpa von Shastri 1979/1980 liegt eine Ausgabe in 49 Kapiteln zugrunde.

<sup>37</sup> Die Version in 10 *adhyāya*-s, die eigenständig in MSS überliefert ist, bezeichnet sich gemäß Bonazzoli (1984: 182) in den beiden Kolophonen als „Sāroddhāra“ und unterscheidet sich von den anderen Versionen des Pretakalpa. In drei der MSS taucht ein zusätzliches Kapitel auf, welches als viertes Kapitel bei Pañcānana identifizierbar ist, jedoch bei Kṣemarāja nicht zu finden ist. Bonazzoli schlussfolgert: „It seems, therefore, that this version had two subversions, one in ten and one in eleven *adhyāya*-s.“ Bonazzoli (1984: 174) stellte ferner fest, dass die ersten zehn Kapitel in Kṣemarājas Ausgabe eine Art Zusammenfassung der folgenden Kapitel (11-49) sind. Zum Vergleich der Kapitel 1-10 und 11-49 siehe Bonazzoli 1984: 174-178.

<sup>38</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 195 und Rocher 1986: 175.

of two different works in dead (sic!), namely a Pretakalpa and a Sāroddhāra” sein.<sup>39</sup> Bonazzoli stellt ferner fest, dass in fast jedem von ihm eingesehenen, im Kolophon oder Titel als Pretakalpa bezeichneten Text sowohl Kapitel des Pretakalpa als auch eines Sāroddhāra zu finden sind. Der von Naunidhirāma verfasste Sāroddhāra stimmt hingegen in keiner Weise mit den als Sāroddhāra bezeichneten Texten überein, was zu dem zwingenden Schluss führt, dass mehr als ein Sāroddhāra zum Pretakalpa im Umlauf war.<sup>40</sup> Die Versionen des Pretakalpa bzw. des Sāroddhāra enthalten trotz ihrer Eigenständigkeit die Behandlung einiger gemeinsamen Themenbereiche mit ähnlichem Inhalt, aber unterschiedlichem Wortlaut.

Bonazzoli stellt daher die aus der Analyse der MSS hervorgegangene Hypothese auf, dass die zwei traditionell verankerten Textteile des Pretakalpa (d.h. Pretakalpa und ein Sāroddhāra) und die zwei von ihm angenommenen Teile des Sāroddhāra des GPS<sup>41</sup> ursprünglich separat verfasste Textstücke waren, die später zusammengefügt wurden. Die beiden Teile beziehen sich auf den gleichen Themenkomplex; jeder Teil ähnelt dem anderen, weist aber auch eigenständige Inhalte auf. Die Frage nach einem einheitlichen Kern eines ursprünglichen Pretakalpa bleibt dabei ungelöst. Bonazzoli spekuliert weiter, dass die zwei unterschiedlichen, sich aber auch wiederholenden Versionen des Pretakalpa, die in manchen Editionen gemeinsam abgedruckt werden, eventuell den Versuch einer Nachbildung eines solchen Pretakalpa in zwei Teilen darstellt.<sup>42</sup>

## 2.2. Der Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS)

Die populäre „Ausgabe“ des Pretakalpa stellt der von Naunidhirāma verfasste Sāroddhāra in 16 *adhyāya*-s dar, der als ein eigenständiges systematisches Kompendium zu betrachten ist, angereichert mit Passagen aus anderen Purāṇa-s.<sup>43</sup> Das Werk ist heutzutage allgemein unter dem Namen „Garuḍapurāṇa“ bekannt,<sup>44</sup> gilt als beste Autorität hinsichtlich heutiger, den Seelenzustand nach dem Tod betreffender Glaubensvorstellungen und wird auch oft als Teil des Rituals zitiert.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Bonazzoli (1987: 60, 62) stellt fest, dass alle von ihm eingesehenen MSS mit dem Namen „Garuḍapurāṇa“ aus Südindien tatsächlich Pretakalpa-s oder Sāroddhāra-s sind. Im Norden Indiens hingegen bezieht sich der Name „Garuḍapurāṇa“ hauptsächlich auf den Pūrvakhaṇḍa oder auf das vollständige Garuḍapurāṇa; der Uttarakhaṇḍa wird gewöhnlich als Pretakalpa bezeichnet.

<sup>40</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 58-60.

<sup>41</sup> Seine Fn. 55.

<sup>42</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 66-67.

<sup>43</sup> Abegg (1921: 30, Fn.1) betont, dass zum Beispiel auch der Garuḍapurāṇasāra und die Pretamañjarī solche Auszüge aus anderen Werken sind, und führt ein paar Vergleichsstellen aus dem BhāP, Bhaviṣṭottarapurāṇa und Bṛhannārādīyapurāṇa an.

<sup>44</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 62. Bonazzoli betont, dass in Nordindien gemäß dem traditionellen Sprachgebrauch die Bezeichnung „Garuḍapurāṇa“ für den Pretakalpa oder den Garuḍapurāṇasāroddhāra von Naunidhirāma verwendet wird.

<sup>45</sup> Siehe Abegg 1921: 31, Buß 2006: 37, Halbfass 2000: 219, Michaels 1998: 151, Parry 1994: 30, Rocher 1986: 178 und Wood 2000: i.

Der Verfasser des Werkes und des Kommentars ist Naunidhirāma, der aus Rajasthan (Jhūñjhuṇāgarā)<sup>46</sup> stammende „Sohn des Śrīharinārāyaṇa“ und „Enkel des Śrīsukhalālaī, welcher Legendenerzähler am Hofe des Königs Śrīśārdūla“ (Regierungszeit 1707 bis 1730) war.<sup>47</sup> Naunidhirāmas Intention bei der Zusammenstellung seines Sāroddhāra („Auszug des Wesentlichen“), das auch den Titel Sārasaṃgraha („Zusammenstellung des Wesentlichen“) trägt, war, die Wiederbelebung eines noch existierenden, aber schon in Vergessenheit geratenen Werkes, auf welche er selbst im Kolophon als Pretakalpa, Garuḍa, Sauparṇa und sogar als Garuḍapurāṇa verweist.<sup>48</sup> Nach der gängigen Methode der Umgestaltung oder Neuerung der Purāṇa-s unter Übernahme der formalen Gestalt eines Purāṇa schuf Naunidhirāma einen Sāroddhāra, dem nicht nur die Autorität eines Purāṇa und ungeheure Popularität zugesprochen wird, sondern das sogar mit dem für Naunidhirāma als Grundlage fungierenden GP identifiziert wird. Einzig die Aufgabe der Anonymität unterscheidet Naunidhirāma von anderen Purāṇa-Reformatoren. Die Grundlage für die führende Rolle des GPS, das den Pretakalpa und das GP substituierte, sieht Bonazzoli in der Tatsache, dass zur Zeit der Verbreitung des Werkes die beiden Texte bereits als verloren galten.<sup>49</sup> Aufgrund Naunidhirāmas Erwähnung (16.117) eines Sāroddhāra mit 16 *adhyāyas* gelangt Bonazzoli zu der Annahme, dass der alte Sāroddhāra, auf den sich Naunidhirāma bezieht, wie dessen eigenes Kompendium aus 16 *adhyāya*-s bestanden haben könnte.<sup>50</sup> Er betont, dass Naunidhirāma keine Zusammenfassung („summary“), sondern eine Sammlung („collection“; *saṃgraha*) verfasste, welche, neben oftmals inhaltlicher wörtlicher Übereinstimmung, eine sehr ähnliche *śloka*-Zahl wie Jīvānandas Ausgabe aufweist (1273 vs. 1372).<sup>51</sup> Auch Abegg betont, dass der GPS als in sich stimmiger Text ohne ständige Wiederholungen mehr inhaltliche Ordnung bietet als der Pretakalpa. Zudem weist der GPS eine sich vom Pretakalpa unterscheidende äußere Form auf, „vor allem durch sorgfältigere

<sup>46</sup> Die heutige Stadt Jhūñjhuṇu, gleichzeitig das administrative Zentrum des gleichnamigen Distrikts und einst die Hauptstadt der Shekhavati-Provinz, liegt in der nördlichen Wüstengegend von Rajasthan zwischen Delhi und Jaipur (180 km nach Jaipur, 245 km nach Delhi), 323 Meter über dem Meeresspiegel.

<sup>47</sup> Siehe Abegg 1921: 27 und Bonazzoli 1984: 182.

<sup>48</sup> Bonazzoli 1987: 61: „*Nau* [Naunidhirāma] wanted expressly to revive (...) with his work a previous Sārasaṃgraha (...) or Sāroddhāra (...) no longer known to the people of his time or in his place, as he himself affirms (...)“.

<sup>49</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 61.

<sup>50</sup> Bonazzolis Versuch zu klären, ob das Kompendium nun auf einem Pretakalpa des GP oder einem Sāroddhāra des GP beruht, beginnt mit der begrifflichen Klärung. Ein Pretakalpa sollte sich, dem Namen nach, auf die „Rituale für *preta*-s“ beschränken; ein Sāroddhāra („Auszug des Wesentlichen [*sāra*]“) hingegen ist nicht nur auf den Tod und die Toten bezogene Themen beschränkt. Es wurden jedoch noch keine Forschungen zur Klärung einer möglichen Identität oder einer Verschiedenartigkeit dessen, was man unter Pretakalpa und Sāroddhāra verstand, betrieben. Naunidhirāma identifiziert die beiden an genau einer Stelle, verwendet den Begriff Sāroddhāra jedoch häufiger. Bonazzoli weist weiters auf die eigenartige Verbindung der beiden Begriffe mit dem GP hin, denn in den Kolophonen bestätigt sich die auch traditionelle Einschätzung der beiden Namen quasi als Synonym mit dem Namen Garuḍapurāṇa. So fand eine Substitution statt, die sich in Südindien vollkommen durchsetzte, während im Norden die zwei unterschiedlichen Bezeichnungen beibehalten wurden (1987: 63). Zu einem tabellarischen Vergleich der Kapitel und einer Zuordnung der Kapitel des Sāroddhāra zu denen des Pretakalpa siehe Bonazzoli 1984: 184-195.

<sup>51</sup> Siehe Bonazzoli 1987: 64. Bonazzoli vermutet, dass der ursprüngliche Sāroddhāra weit weniger als 27 bis 35 Kapitel, wie in vielen vorhandenen Versionen, zählte. Diese These stellte er v.a. aufgrund der Länge des Sāroddhāra Naunidhirāmas mit 16 Kapiteln und der Zweiteilung desselben (siehe Fn. 55) auf.

sprachliche Fassung und geschlosseneren Komposition“, die sich auch in einem kunstvolleren Metrum bemerkbar macht. Der in GPS 10.34-55 eingebaute detaillierte Abschnitt über die Verbrennung einer Witwe (*satī*; s. Analyse 10.5. p. 17), zu welchem Thema sich im GP nur wenige Strophen finden, sowie die Abschnitte über Yoga und diverse „Spruchweisheiten“, welche im GP „keine genaue Entsprechung“ finden, sind von Abegg festgestellte erhebliche Unterschiede.<sup>52</sup> In umgekehrter Weise gibt es aber auch drei Kapitel im Pretakalpa (10-12), welche von der Vorstellung von dem Dasein eines *preta*-s bis hin zu dessen Erlösung handeln, die nicht in den GPS aufgenommen wurden.<sup>53</sup>

Laut Abegg deuten – neben der recht gut einschätzbaren Lebenszeit des Naunidhirāma, besonders aufgrund der Verherrlichung der Witwenverbrennung – auch textliche Entlehnungen aus dem Bhāgavatapurāṇa auf eine recht späte Entstehungszeit des GPS hin.<sup>54</sup>

Zu den Ausgaben des GPS siehe im Detail IV. Appendices: Appendix 2.2, pp. 148 ff.

---

<sup>52</sup> Siehe Abegg 1921: 29-30.

<sup>53</sup> Zur Übersetzung dieser Kapitel vgl. Abegg 1921: 229-249.

<sup>54</sup> Siehe Abegg 1921: 30-31.

## 2.2.1. Der Inhalt des GPS anhand einer Strukturanalyse seiner 16 Kapitel<sup>55</sup>

### A) Sterben und Tod übler Menschen

#### 1. *adhyāya*: Der Sterbeprozess eines schlechten Menschen (1-60)

1.1. Einleitung:<sup>56</sup> Der Weise Śaunaka<sup>57</sup> und andere Heilige befragen den Sūta<sup>58</sup> nach dem Weg zum Todesgott Yama<sup>59</sup> (*yamamārga*), während sie ein tausendjähriges Opfer zur Erlangung der Himmelswelt im Naimiṣa-Wald abhalten. (1-12)

1.2. Aufzählung der falschen charakterlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen übler Menschen (*pāpin*)<sup>60</sup> und Beschreibung ihres qualvollen Sterbeprozesses. (13-29)

1.3. Gewaltsames Abholen der Seele des Verstorbenen durch die zwei Boten Yamas.<sup>61</sup> (30-42)

1.3.1. Beschreibung der furchterregenden Gestalt der zwei Boten. (30-31)

<sup>55</sup> Bonazzoli (1987: 64) weist darauf hin, dass Naunidhirāma am Ende des 13. Kapitels eine *phalaśruti* eingebaut hat, welche das Werk in zwei Teile unterteilt: „... the last three *adh*-s constituting the second one, which repeats to some extent some topics already dealt with in the first 13 *adh*-s“. An der besagten Stelle der von mir verwendeten Ausgaben des GPS findet sich folgender Vers: *evam śrīviṣṇunā proktam aurdhva-dānasamudbhavam | śrutvā mātāmyam atulaṃ garuḍa harṣam āgataḥ ||127||* Die „*phalaśruti*“ besteht gemäß Bonazzoli darin, dass von Garuḍa gesagt wird, dass er nach dem Hören des (zuvor) von Viṣṇu Verkündeten unvergleichliche Freude erfuhr. Ich schließe mich vielmehr der These von Buß (2006: 102) an, die ebenfalls eine thematische Dreiteilung des Textes verzeichnet.

<sup>56</sup> Den Beginn eines jeden der folgenden Kapitel bildet eine das Kapitelthema einleitende Frage des himmlischen Vogels Garuḍa an Gott Viṣṇu.

<sup>57</sup> Der Weise Śaunaka wurde eigentlich mit dem Namen Gṛtsamada geboren, erhielt aber später als Sohn des Weisen Śunaka den Namen Śaunaka. Er erlangte als Lehrer, dem zahlreiche Werke zugeschrieben sind, großes Ansehen und gehörte vermutlich der gleichen Lehrtradition an wie die weisen Lehrer Kātyāyana, Patañjali und Vyāsa, vgl. Mani 1975: 710-711.

<sup>58</sup> Die wörtliche und ursprüngliche Bedeutung von *sūta* ist „Wagenlenker“. Die Herkunft der Wagenlenker wird auf die Beziehung eines Kṣatriya und einer Brāhmaṇī zurückgeführt, wobei diese Mischklasse gemäß Brinkhaus (1978: 23) als widernatürlich (*pratiloma*: „gegen den Strich“) angesehen wurde, da die Frau aus einer höher angesehenen Klasse als der Mann stammt. Die Aufgabenbereiche eines *sūta* unterscheiden sich in den Quellen und reichen vom Lenken des Streitwagens und der Pferdepflege (Manusmṛti, Viṣṇudharmasūtra) bis hin zur Erinnerung des Königs an seine Pflichten sowie das Kochen von Speisen für diesen (Vaikhānasasmārtasūtra). Stutley (1977: 293) erwähnt außerdem, dass ein *sūta* neben der Aufgabe des Wagenlenkens auch die Rolle eines Unterhalters des Königs oder Kriegers während langer Reisen wahrnahm. Erst später, im Epos, änderte der Terminus seine Bedeutung zu „Hofbarde“, so wie der Begriff auch an dieser Stelle zu verstehen ist. Vgl. auch Glasenapp 1961: 132 und ausführlich zur Thematik des *sūta* Rocher 1986: 53-59.

<sup>59</sup> Yama, der auch Dharmarāja („König des *dharma*“) genannt wird, galt schon im Ṛgveda als König des Totenreiches, da er als erster verstorbener Mensch den Weg ins Jenseits erkundete. Sein Vater war Vivasvat Mārtāṇḍa, seine Mutter Saranyū, und er hatte einen älteren Bruder namens Manu und eine Zwillingschwester namens Yamī, mit der zusammen er das erste Menschenpaar bildete. In der späteren Mythologie wurde Yama dann immer mehr mit der sozio-religiösen Norm in Verbindung gebracht; so wird er zum Beispiel im MBh mit *dharma*, dem personifiziertem Recht gleichgesetzt. In der Zeit der Dharmaśāstra-s wandelt er sich zum Richter der Verstorbenen, ab der spätepischen Zeit wird ihm ein Schreiber namens Citragupta zugeordnet, und in den Purāṇa-s ist er Herrscher und Richter und bestimmt über die Folterungen der schlechten Menschen in den Höllen. Vgl. Gonda 1960: 227, Haussig 1984: 201-202 und Hopkins 1915: 107-116. Eine ausführliche Studie zu Yama findet sich in Merh 1996.

<sup>60</sup> Siehe in ergänzender Weise 4.1.1.

<sup>61</sup> Vgl. auch Merh 1996: 175-183. Zur sehr ähnlichen Darstellung des Prozesses von der Abholung der Seele bis zur Ankunft durch eines der vier Tore in Yamas Stadt und zur Bestimmung des weiteren Schicksals übler Menschen im Brahmapurāṇa siehe Kirfel 1920: 163-164.

- 1.3.2. Das gewaltsame Herausreißen der daumengroßen Seele (*aṅguṣṭhamātra puruṣa*) aus dem Körper und das Entstehen des Peinigungskörpers (*yātanādeha*).<sup>62</sup> (32-33)
- 1.3.3. Die erste kurze Reise des Verstorbenen in das Reich des Todesgottes.<sup>63</sup> (33-42)
- 1.4. Vorgreifende Erklärungen zur *piṇḍa*<sup>64</sup>-Spende.<sup>65</sup> (43-54)
  - 1.4.1. Betonung der Nutzlosigkeit von Spenden für böse Menschen. (44-46)
  - 1.4.2. Erläuterung der vom Sohn darzubringenden zehntägigen *piṇḍa*-Spende für den *preta*.<sup>66</sup> (47-49)
  - 1.4.3. Das Entstehen des „*piṇḍa*-Körpers“ (*piṇḍadeha*) nach der Verbrennung.<sup>67</sup> (50-54)
- 1.5. Vorgreifende knappe Darstellung der einjährigen Wanderschaft zur Totenstadt, die am dreizehnten Tag nach der Verbrennung beginnt. (55-60)

## **2. *adhyāya*: Die einjährige Wanderschaft zu Yama (1-86)**

- 2.1. Beschaffenheit des *yamamārga*. (1-14)
- 2.2. Beschreibung des grauvollen Höllenflusses *Vaitaraṇī*, den man während der Wanderschaft überqueren muss. (15-26)
- 2.3. Schilderung der schrecklichen Folterungen durch Yamas Boten. (27-31)
- 2.4. Die Reue,<sup>68</sup> die durch die Folter entsteht. (32-42)

---

<sup>62</sup> Dem Verstorbenen widerfahren in diesem Körper die ihm auf dem Weg zu Yama und in den Höllen bevorstehenden Qualen, siehe Abegg 1921: 38 und Fn. 5 und Buß 2006: 47-48. Buß betont, dass die verschiedenen Konzeptionen von nachtodlichen Körpern zwar Unterschiede aufweisen, aber auch stark miteinander verbunden sind. Zu einer umfassenden Darstellung der Konzeption der verschiedenen Körper und deren Abhängigkeiten siehe Buß 2006: 44-51. Vgl. auch Merh 1996: 210-212.

<sup>63</sup> Während dieser ersten Reise, welche zwei oder drei Dreißigstel eines Tages (*muhūrta*) dauert, sieht der Verstorbene zum ersten Mal die unzähligen Höllen, erkennt die ihm bevorstehenden Qualen und erblickt auch einen Augenblick lang Yama und seine Diener. Danach wird er wieder zum Sterbeort zurückgeführt, um sich dort des gesamten Übels und der bevorstehenden Qualen bewusst zu werden.

<sup>64</sup> Ein *piṇḍa* ist ein aus Reismehl rituell hergestelltes Bällchen, das einerseits dem Verstorbenen als Stärkung und Wegzehrung auf seiner Reise zu genau vorgeschriebenen Zeitpunkten dargebracht werden soll und das andererseits den Verstorbenen selbst repräsentiert.

<sup>65</sup> Siehe weiter den 11. *adhyāya* (s. unten p. 18).

<sup>66</sup> Der Begriff *preta* („fortgegangen“) bezeichnet die Seele des Verstorbenen, die – solange sie nicht durch das *sapiṇḍana*-Ritual (siehe *adhyāya* 13, unten p. 20) mit den Ahnen vereint wird – in der Gestalt eines furchterregenden und von Hunger und Durst getriebenen Gespenstes umherirrt. Fehler in der Ausführung der vorgeschriebenen Rituale führen dazu, dass der *preta* bis zum Ende eines *kalpa*-s in dieser leidenden Gestalt umherirren muss. Buß (2006: 18) hat aufgezeigt, dass der Terminus *preta* nicht nur den Verstorbenen bezeichnet, sondern auch im Totenritual „den zu geleitenden Toten, der sich nur für eine bestimmte Zeit in diesem Zustand aufhält, bis er zu einem Vorfater (*Pitr*) transformiert wird“; er bezeichnet ferner den dauerhaft herumirrenden gefährlichen Geist eines Verstorbenen. Siehe auch Hopkins 1915: 29-31.

<sup>67</sup> Nach der Verbrennung des Leichnams setzt sich ein neuer, *piṇḍadeha* genannter Körper in der Form eines handgroßen männlichen Wesens (*hastamātraḥ pumān*) aus den zehn gespendeten Reisbällchen zusammen, wobei neun der Reisbällchen die neu entstehenden Körperteile des Verstorbenen repräsentieren und das zehnte Reisbällchen die Empfindung von Hunger und Durst sowie die Fähigkeit zur Nahrungsaufnahme bei dem *preta* hervorrufen. Ausführliches bei Buß (2006: 84-90); zur Entstehung dieses Körpers nach den Körpergliedern und den jeweiligen Tagen der Entstehung vgl. die tabellarische Zusammenstellung in Buß 2006: 87.

<sup>68</sup> Aufgrund der schrecklichen Situation, in der sich der Verstorbene befindet, kommt in ihm ein starkes Gefühl der Reue auf, und plötzlich erkennt er die Fehler seiner letzten Existenz. Wehmütig erkennt er nun die Vorteile, welche die Vorschriften für einen tugendhaften Lebenswandel bringen.



2.5. Beschreibung der Stationen auf dem *yamamārga*.<sup>69</sup> (43-86)

2.5.1. Beschreibung der zwei Arten der Überquerung der Vaitaraṇī<sup>70</sup> – abhängig von der vorschriftsmäßigen Ausführung der Kuhspende. (64-69)

2.5.2. Stationen des *yamamārga* (sechster Monat bis Ende eines Jahres) (70-82) und Erlangung eines neuen windartigen Körpers.<sup>71</sup> (83-86)

3. *adhyāya*: Yamas Stadt und das Schicksal in der Unterwelt (1-71)

3.1. Ankunft des *preta* in Yamas Stadt und Festlegung der gebührenden Strafe. (1-30)

3.1.1. Meldung der Ankunft beim Torwächter Dharmadhvaja, dann beim Schreiber Citragupta<sup>72</sup> und zuletzt bei Yama. (4-7)

3.1.2. Yama befragt Citragupta nach den Sünden des Verstorbenen. (8-17)

3.1.3. Yama und Citragupta zeigen sich in ihrer furchterregenden Gestalt. (18-23)

3.1.4. Citraguptas Rede über die Ursache des Leidens vor den versammelten reuigen Sündern. (24-30)

3.2. Das weitere Schicksal der Sünder in der Unterwelt. (31-71)

3.2.1. Verhängung der gebührenden Strafen durch Yama als Dharmarāja. (31)

3.2.2. Yamas Diener zerren die Sünder in die Höllen und foltern sie. (32-39)

3.2.3. Rede der Diener über die Ursache der Folterungen der Sünder. (40-45)

3.2.4. Beschreibung der verschiedenartigen Foltermethoden. (46-57)

3.2.5. Aufzählung der 21 furchtbarsten Haupthöllen, in welche sündhafte Menschen hinabgestoßen werden. (58-71)

---

<sup>69</sup> Die Reise führt den *preta* durch verschiedene Städte des Totenreiches, vorbei an Strömen und Wäldern, wobei der *preta*, der sich sehnsüchtig an sein früheres Leben zurückerinnert, jeden Monat einen *piṇḍa* und eine Wasserspende genießen darf, falls diese Gaben von Verwandten vorschriftsgemäß gespendet werden.

<sup>70</sup> Im Falle der ordnungsgemäßen Durchführung der Kuhspende wird der *preta* von Fischern in ihrem Boot hinübergebracht; im Falle des Unterlassens der Spende wird er gewaltsam wie ein Fisch an der Angel von den Boten Yamas hinübergezogen.

<sup>71</sup> Zu Jahresende gibt der *preta* den in Abschnitt 1.4.3. (s. oben p. 12) beschriebenen *piṇḍa*-Körper auf und erhält einen neuen, aus Wind bestehenden Körper in der Größe eines Daumens (*aṅguṣṭhamātro vāyuh*), der ebenfalls in die Kategorie der Peinigungskörper (*yātanādeha*) fällt. Mit diesem Körper zieht ein sündhafter Verstorbener dann durch das südliche Tor in die Stadt des Todesgottes ein. Näheres bei Abegg 1921: 57, Fn. 2.

<sup>72</sup> Citragupta ist der Name von Yamas Schreiber, dessen Aufgabe das Aufzeichnen allen menschlichen Tuns ist. Er bezieht seine Informationen von verschiedenen Kundschaftern (*śravaṇaṭī*), die ständig den Himmel, die Erde und die Unterwelt durchwandern und ihm alle guten bzw. schlechten Taten der Menschen sowie deren Gedanken und Worte melden.

#### **4. *adhyāya*: Abhandlung zu den Typen von Vergehen<sup>73</sup> (1-64)**

##### **4.1. Auflistung unterschiedlicher Sünden und ihrer jeweiligen Folgen. (1-59)**

4.1.1. Aufzählung jener Vergehen und falscher charakterlicher Eigenschaften bzw. Verhaltensweisen, welche die einjährige Wanderschaft zu Yamas Stadt zur Folge haben.<sup>74</sup> (1-12)

4.1.2. Nennung derjenigen Sitten- und Verhaltensverstöße, die das Hineinstürzen in die Vaitaraṇī, die als Eingangstor in alle Haupthöllen fungiert, zur Folge haben. (13-30)

4.1.3. Aufzählung der Sünden, die das Hinabstürzen in die verschiedenen Höllen bis zum Untergang der Welt zur Folge haben. (31-59)

##### **4.2. Erklärung der Regeln für diejenigen, die sich nach dem Abtragen ihrer Sünden in den jeweiligen Höllen neu in der Welt inkarnieren.<sup>75</sup> (60-64)**

#### **5. *adhyāya*: Erkennungsmerkmale schlechter Menschen (1-57)**

##### **5.1. Aufzählung von bestimmten Vergehen<sup>76</sup> und die aus ihnen bei einer erneuten Wiedergeburt in der Menschenwelt resultierenden Erkennungsmerkmale der Personen. (1-49)**

5.1.1. Prophezeiungen von Wiedergeburten in einem mit Abnormitäten behafteten Körper oder mit geistigen Störungen.<sup>77</sup> (3-11)

5.1.2. Prophezeiungen von Wiedergeburten in der Tierwelt,<sup>78</sup> der Dämonenwelt (21-22, 37) und der Welt der Pflanzen (36). (12-37)

---

<sup>73</sup> Gemäß Halbfass (2000: 219) stellt das GP / GPS eine „besonders einprägsame und ausführliche Darstellung“ im Hinblick auf „Parallelen und Varianten zu Manus Darstellung der Vergeltungskausalität“ dar. Halbfass weist auf die thematische Ähnlichkeit im Zusammenhang mit den Listen von falschem Verhalten und von Vergehen sowie der daraus resultierenden karmischen Folgen hin, wobei das GP im Gegensatz zur Manusmṛti ausführlich auch die Thematik der guten Taten und deren Folgen bespricht (Halbfass 2000: 219-220).

<sup>74</sup> In ergänzender Weise zu Abschnitt 1.2. (s. oben p. 11).

<sup>75</sup> Der langsame Aufstieg aus der Hölle vollzieht sich in Form der Wiedergeburt als unbewegliche Wesen (*sthāvara*) wie Pflanzen und Berge und als Tiere bis hin zu einer erneuten Wiedergeburt unter den Menschen in der meist verachteten Klasse der „Hundeköche“ (*śvapāka*). Die Herkunft der *śvapāka*-Klasse liegt gemäß Manusmṛti 10.19 (p. 813, 5-6) in der Verbindung eines Mannes aus der Kṣatriya-Klasse mit einer Frau aus der Ugra-Klasse. Verschiedene Bestimmungen für die *śvapāka*-s gehen aus Manusmṛti 10.51-56 (p. 820, 6-821,10; Übersetzung p. 208-210) hervor. So sollen ihre Familien außerhalb des Dorfes wohnen, sie sollen nur Essensgaben in zerbrochenen Schüsseln empfangen und ständig umherziehend Kontakte, Geschäfte und Verbindungen nur mit Menschen derselben Klasse pflegen. Ihre Kleidungsstücke sind die der Verstorbenen und ihre einzigen Besitztümer Hunde und Esel. Unter den Arbeiten, die von den *śvapāka*-s zu verrichten sind, sei ihre Tätigkeit als Henker der auf des Königs Befehl zum Tode Verurteilten und als Leichenträger für Personen, die keine Verwandten haben, genannt.

<sup>76</sup> So zum Beispiel Gewalttaten wie Mord und Diebstahl bzw. Raub, aber auch Sittenverstöße wie der Genuss von Fleisch und berauschenden Getränken, und ethisch-moralisch und charakterlich schlechte Eigenschaften wie Respektlosigkeit gegenüber dem Lehrer oder Hass.

<sup>77</sup> Der Text führt hier Erkennungsmerkmale schwerer Sünder an, die durch diverse Abnormitäten – wie körperliche Defekte jeglicher Art, Missbildungen des Körpers, geistige Störungen – sowie den schlechten sozialen Status, den sie mit der Geburt in eine niedere Klasse erlangen, gekennzeichnet sind. Vgl. die tabellarische Auflistung von früheren Vergehen und den jeweiligen Erkennungsmerkmalen gemäß den Dharmaśāstra-s in Rocher 1980: 86-89.

<sup>78</sup> Vgl. die tabellarische Auflistung von Vergehen und der jeweils resultierenden Geburt als Tier gemäß den Dharmaśāstra-s in Rocher 1980: 70-75.

- 5.1.3. Weitere Prophezeiungen schlechter Wiedergeburten. (38-50)
- 5.2. Beschreibung des Geburtenkreislaufs eines schlechten Menschen. (51-57)

**6. *adhyāya*: Entstehung sowie Lebens- und Todesumstände sündhafter Menschen (1-43)**

6.1. Entstehung eines sündhaften Menschen, der eine Wiedergeburt aus der Hölle in die Menschenwelt antritt.<sup>79</sup> (1-23)

6.1.1. Entstehung eines schlechten Menschen aufgrund der Vereinigung von Samen und Menstruationsblut während der dreitägigen unreinen Periode der Frau. (3-5)

6.1.2. Beschreibung der physischen Entwicklungsstufen, welche der Embryo in zehn Monaten durchlebt.<sup>80</sup> (6-23)

6.2. Beschreibung der Geburts- und Lebensumstände schlechter Menschen. (24-43)

6.2.1. Darstellung der Geburt als qualvolles mühsames sich Hinausdrängen.<sup>81</sup> (24-28)

6.2.2. Beschreibung der zukünftigen Lebensabschnitte und der Entwicklung schlechter Charaktereigenschaften.<sup>82</sup> (29-40)

6.2.3. Das Lebensende eines schlechten Menschen.<sup>83</sup> (41-43)

**B) Sterbevorbereitungen im Allgemeinen und Totenritual**

**7. *adhyāya*: Die Legende vom König Babhruvāhana und dem *preta* (1-69)**

7.1. Betonung der Wichtigkeit der Existenz eines eigenen Sohnes,<sup>84</sup> der durch das korrekt ausgeführte Totenritual (*aurdhvadehika*)<sup>85</sup> den Vater in den Himmel führt. (6-14)

7.2. Die Legende von der Begegnung Babhruvāhanas mit einem *preta*. (15-69)

7.2.1. Zusammentreffen mit dem *preta* im Wald, als sich der fromme König dort während einer Jagd verirrt hat. (20-31)

7.2.2. Befragung des *preta* nach den Gründen seines Daseins.<sup>86</sup> (32-41)

7.2.3. Erklärungen der Rituale zur Beendigung des jammervollen *preta*-Daseins. (42-63)

---

<sup>79</sup> Vgl. den 15. *adhyāya* (s. unten p. 21), wo die Entstehung eines tugendhaften Menschen und dessen Lebensumstände beschrieben werden.

<sup>80</sup> Für den Embryo, der nach ein paar Monaten im Mutterleib die Erinnerung (*smṛti*) an vergangene Existenzen und sein in diesen erworbenes *karman* erlangt, ist die Zeit im Mutterleib aufgrund dieses seines Wissens eine Qual.

<sup>81</sup> Im Augenblick der Geburt verliert der Mensch aufgrund des Schocks sämtliche Erinnerungen an vergangene Existenzen.

<sup>82</sup> Ein schlechter Mensch durchlebt eine schlechte Kindheit und Jugend und gibt sich auch später dem Laster unsittlicher Liebe etc. hin. Er pflegt schlechten Umgang und zeigt kein Interesse an religiösen Lehrgebäuden (*śāstra*) etc., weil er Weltlichem anhaftet und sich den Sinnen hingibt.

<sup>83</sup> Der GPS prophezeit im hohen Alter viele Krankheiten; nach dem Tod gelangt ein schlechter Mensch wieder zurück zu den Höllenqualen (siehe Abschnitt 6.1.).

<sup>84</sup> In den Strophen 13-14 wird die Zugehörigkeit der Eltern zur gleichen Klasse (*varṇa*) als Voraussetzung für die Zeugung eines „reinen“ Sohnes betont.

<sup>85</sup> Die adjektivische Bedeutung dieses Begriffs ist mit „zum jenseitigen Körper gehörend“, also mit der verstorbenen Person zusammenhängend wiederzugeben; substantiviert wird das Wort allgemein im Sinne von „Totenritual“. Abegg (1921: 42, Fn.1) weist auf die wörtliche Bedeutung „aufwärts-gehender Körper“ des zugrundeliegenden Wortes *ūrdhvadeha* hin. Zu einer zusammenfassenden Darstellung siehe Abschnitt 10.1. (s. unten p. 17). Ausführliches bei Buß 2006: 70.

<sup>86</sup> Die Qualen der Seele in der Gestalt dieses *preta* lassen sich auf das Nicht-Durchführen des Totenrituals (durch einen Sohn oder notfalls durch andere Verwandte) zurückführen, obwohl dieser zu Lebzeiten ein rechtschaffener, stets die Gottheit verehrender Mann namens Sudeva war.

7.2.3.a. Beschreibung des *aurdhvadehika*-Rituals. (46-48)

7.2.3.b. Genaue Anweisungen zur rituellen Verehrung Viṣṇus.<sup>87</sup> (49-55)

7.2.3.c. Genaue Anweisungen zur Topfspende für den *preta* (*pretaghāṭa*). (56-63)

7.3. Durchführung der Rituale durch den König und Erlösung des *preta*, der in den Himmel gelangt. (64-69)

## 8. *adhyāya*: Sterbevorbereitungen und die Wichtigkeit des Spendens (1-118)

8.1. Rituelle Anweisungen für einen todkranken Rechtschaffenen. (1-27)

8.2. Die achtfache Spende, welche der gute Sohn (*satputra*) für seinen sterbenden Vater den Priestern darbringt. (28-118)

8.2.1. Bestandteile und Wirkung der achtfachen Spende. (32-89)

8.2.1.1. Drei Arten von Sesam – aufgrund göttlichen Ursprungs zeigen sie sündentilgende Wirkung. (35-36)

8.2.1.2. Eisen – besänftigt Yamas furchtbare Waffen. (37-40)

8.2.1.3. Gold – die herrlichste aller Spenden erfreut die Bewohner der Erde, des Luft- raums und des Himmels. (41-44)

8.2.1.4-5. Baumwollstoff und Salz – besänftigen Yama und seine Boten. (45-46)

8.2.1.6. Sieben Arten Getreide – erfreuen die Torwächter vor Yamas Stadt. (47-48)

8.2.1.7. Ein Stück Land – sühnt selbst schwere Verbrechen des Sterbenden.<sup>88</sup> (49-55)

8.2.1.8. Die Kuhspende. (56-89)

8.2.1.8.a. Die fünf unterschiedlichen Arten der Kuhspende.<sup>89</sup> (56-57)

8.2.1.8.b. Anweisungen zur richtigen Spende einer Kuh. (58-68)

8.2.1.8.c. Beschreibung der Spende der Vaitaraṇī-Kuh, die den Toten auf dem *yamamārga* aus der Vaitaraṇī erretten soll.<sup>90</sup> (69-85)

8.2.1.8.d. Nennung der günstigen Zeitpunkte für eine Kuhspende. (86-89)

8.3. Betonung der Wichtigkeit eines tugendhaften Lebenswandels und des vorschrifts- gemäßen Spendens<sup>91</sup> noch zu Lebzeiten. (90-112)

8.4. Wichtigkeit eines eigenen Sohnes zur Ausführung der Spende und Beschreibung der besonderen Wirkung der Gabe durch einen Sohn. (113-118)

---

<sup>87</sup> In Strophe 55 wird kurz erwähnt, dass vorschriftsgemäß alle Manenopfer (*śr āddha*) und die Freilassung eines Stiers (*vṛṣotsarjana*) durchgeführt werden sollen. Näheres in Abschnitt 12.3. (s. unten p. 19).

<sup>88</sup> Besonderes Augenmerk liegt auf den Fürsten (*bhūmipa*), die in jedem Fall Land spenden sollen, um nicht in die Hölle zu gelangen. Für andere Menschen kommt die Kuhspende der Landspende gleich.

<sup>89</sup> Namentlich unterschieden werden die *antadhenu*-, *rudradhenu*-, *ṛṇadhenu*-, *mokṣadhenu*- und *vaitaraṇī-dhenu*-Spende.

<sup>90</sup> Der Kranke soll den Schwanz einer mit bestimmten Gegenständen geschmückten Kuh halten und gleichzeitig einen Fuß auf ein symbolisches, aus Zuckerrohr angefertigtes Schiff stellen, das er zuvor in eine mit Wasser gefüllte Grube gesetzt hat. Dieses Ritual wird von einem bestimmten Mantra, in dem man Viṣṇu um die Rettung aus dem Höllenfluss bittet, begleitet. Betont wird, dass dieses Ritual im besten Fall noch mit gesundem Körper ausgeführt werden soll, also nicht unbedingt während des Sterbeprozesses stattfindet. Eine ähnliche Beschreibung findet sich bei Kane (II, 2: 878-879), der erwähnt, dass gemäß dem Agnipurāṇa dieses Ritual an der „Schwelle zum Tod“ auszuführen sei.

<sup>91</sup> Alle dargebrachten Gaben kommen den Menschen, wenn sie sich später auf dem Weg zu Yama befinden, als Wegzehrung zugute.

**9. *adhyāya*: Die Todesstunde eines rechtschaffenen Menschen (1-48)**

9.1. Rituelle Anweisungen für den Sterbenden. (3-35)

9.2. Der Sterbeprozess eines rechtschaffenen Menschen. (36-48)

**10. *adhyāya*: Das Ritual der Verbrennung des Leichnams<sup>92</sup> (1-107)**

10.1. Vorbereitung<sup>93</sup> zur vom Sohn durchzuführenden Leichenverbrennung. (3-10)

10.2. Pflichten der übrigen Verwandten und der Weg zum Verbrennungsplatz. (11-15)

10.3. Vorbereitende Anweisungen am Verbrennungsplatz. (16-23)

10.3.1. Rituelle Reinigung des Verbrennungsplatzes. (16-17)

10.3.2. Verehrung des Feuergottes Agni mit einem bestimmten Mantra. (18-19)

10.3.3. Errichtung des Holzstoßes. (20)

10.3.4. Die fünffache *piṇḍa*-Spende für den auf dem Holzstoß liegenden Leichnam. (21-23)

10.4. Das Ritual der Verbrennung des Leichnams (*antyeṣṭi*).<sup>94</sup> (24-34)

10.4.1. Aufzählung ungünstiger Zeitpunkte für eine Verbrennung.<sup>95</sup> (25-27)

10.4.2. Beschreibung eines besonderen Rituals zu den ungünstigen Zeitpunkten. (28-34)

10.5. Das Schicksal einer Ehefrau nach dem Tod ihres Mannes.<sup>96</sup> (34-55)

10.5.1. Beschreibung des Rituals der Verbrennung einer Witwe (*satī*).<sup>97</sup> (34-40)

10.5.2. Sonderregelung für schwangere Frauen. (41)

10.5.3. Betonung der seelischen Unverletzbarkeit einer *satī*, ihres glücklichen Schicksals nach der Verbrennung<sup>98</sup> und des schlechten Schicksals einer Frau, die ihrem Mann nicht in den Tod folgt. (42-55)

10.6. Vorschriften für rituelle Handlungen unmittelbar nach der Verbrennung. (56-66)

10.6.1. Das Aufschlagen der Schädelöffnung (*brahmarandhra*).<sup>99</sup> (56-57ab)

---

<sup>92</sup> Zu einer sehr guten Darstellung der vedischen Bestattungsriten, angefangen von besonderen Todesumständen und der Verbrennung bis hin zum Aufsammeln der Knochen usw., siehe Caland 1967: 12-179. Zu einer umfassenden Darstellung der Riten nach dem Eintreten des Todes gemäß der mittelalterlichen *Antyeṣṭipaddhati* siehe Müller 1992: 119-210.

<sup>93</sup> Die Vorbereitungen reichen von der Waschung, Pflege und Schmückung des Leichnams und der rituellen Vorbereitung des Sohnes bis hin zur Beschreibung der ersten *piṇḍa*-Spende.

<sup>94</sup> Siehe hierzu Halbfass (2000: 48), der im Zusammenhang mit der „Fünf-Feuer-Lehre“ erklärt: „Zunächst wird die Verbrennung des Verstorbenen selbst als ein Opfervorgang verstanden; der Tote wird den Göttern und der jenseitigen Welt als rituelles Opfer dargeboten.“

<sup>95</sup> Hiermit ist der ungünstige Stand des Mondes in fünf bestimmten Mondhäusern gemeint.

<sup>96</sup> Interessanterweise wird die Praxis der Witwenverbrennung in der *Manusmṛiti* noch nicht erwähnt, siehe Halbfass 2000: 220.

<sup>97</sup> Hier werden alle rituellen Handlungen einer Frau, die ihrem verstorbenen Ehemann in den Tod folgen möchte, hinsichtlich der Vorbereitung ihres Körpers, der vorgeschriebenen Verehrung der Gottheit und ihres Verhaltens am Holzstoß besprochen.

<sup>98</sup> So wird prophezeit, dass die Frau gemeinsam mit dem Gatten 35 Millionen Jahre selig im Himmel weilen und in ihrer nächsten Existenz mit dem Geliebten vereint in einem hohen Geschlecht wiedergeboren wird.

<sup>99</sup> Der Terminus *brahmarandhra* bezieht sich auf eine am Scheitel befindliche Öffnung, durch die die Seele nach dem Tod den Körper verlassen soll, und die bei einem Haushälter (*grhastha*) mit einem Stück Holz (*kāṣṭha*), bei einem Asketen (*yati*) mit einer Bilva-Frucht (*śrīphala*) aufgeschlagen werden soll.

- 10.6.2. Weitere Vorschriften.<sup>100</sup> (57cd-66)
- 10.7. Ritual des Aufsammelns der Knochen, verbunden mit der Reinigung der Verbrennungsstätte durch den Sohn. (67-77)
- 10.8. Das Werfen der Knochen in die sündentilgende Gaṅgā und Prophezeiungen betreffend die in den Himmel führende Wirkung dieses Rituals. (78-87)
- 10.9. Rituelle Sonderregeln. (88-107)
  - 10.9.1. Sonderregelung für unauffindbare Leichen.<sup>101</sup> (88-89)
  - 10.9.2. Sonderregelungen für Ungeborene, (Klein-)Kinder und Jünglinge.<sup>102</sup> (91-101)
  - 10.9.3. Sonderregelung für Asketen (*yati*).<sup>103</sup> (102-107)

### 11. *adhyāya* : Das *daśagātra*-Ritual für den *preta* (1-42)

- 11.1. Das Aufgeben unnötigen Kammers über den Tod als Grundeinstellung, begründet mit dem unaufhaltsamen Zerfall des Körpers. (3-12)
- 11.2. Nennung der Personen, die für einen Sohnlosen die Rituale ausführen sollen, Regelung bei Existenz mehrerer Söhne und Bestimmung des Lohnes für den Sohn. (13-24)
- 11.3. Beginn der Beschreibung des „Zehngliedmaßen-Rituals“.<sup>104</sup> (25-42)
  - 11.3.1. Reinigung des Körpers des Sohnes und der Opferstelle. (25-27)
  - 11.3.2. Tägliche *piṇḍa*-Spende für neun Tage. (28-33)
  - 11.3.3. Vorschriften für Verwandte am neunten Tag. (34-36)
  - 11.3.4. *piṇḍa*-Spende des zehnten Tages und weitere Vorschriften für Verwandte. (37-42)

### 12. *adhyāya*: Die Rituale für den *preta* am elften Tag (1-80)

- 12.1. Erneute Ausführung des Totenrituals (*aurdhvadehikriyā*) – Darbringung eines *piṇḍa*. (2-5)
- 12.2. Beginn der Beschreibung der rituellen Handlungen. (6-80)
  - 12.2.1. Rituelle Vorbereitung des Opferplatzes. (6-11)

---

<sup>100</sup> Es folgen die Beschreibung der Butterspende, Vorschriften für den Sohn und für andere Angehörige beim Verlassen der Verbrennungsstätte sowie Vorschriften bei der Ankunft im Familienhaus. Danach wird auf dem mit Kuhdung bestrichenen Sterbeplatz zwölf Tage lang eine nach Süden ausgerichtete Lampe aufgestellt und Milch und Wasser für den Verstorbenen gespendet.

<sup>101</sup> Anstelle des unauffindbaren Leichnams soll der Sohn eine Puppe aus *darbha*-Gras anfertigen, diese vorschriftsgemäß verbrennen und ihre Asche in die Gaṅgā werfen.

<sup>102</sup> Ein Lebewesen bis zum Alter von 27 Monaten soll begraben werden, außer es stirbt in der Nähe der Gaṅgā, in die es dann geworfen werden soll. So gibt es auch unterschiedliche Vorschriften für Art und Menge der Spende abhängig von den Lebensjahren. Dies wird dadurch erklärt, dass in jungen Jahren die Bindung an die Welt und das jeweilige *karman* noch gering sind und es daher auch weniger Rituale bedarf.

<sup>103</sup> Für Asketen fallen die Rituale gänzlich weg, weil diese nicht in den Zustand eines *preta* übergehen. Der Begriff des Asketen (*yati*) unterteilt sich in diesen Strophen in *haṃsa*, *paramahaṃsa*, *kuṭīcaka* und *bahūdaka* genannte Weltentsager (*saṃnyāsīn*), für die verschiedene Vorschriften gelten.

<sup>104</sup> Es wird täglich ein *piṇḍa*, aber auch andere Speisen, Flüssigkeiten, Kleider und vieles mehr neun Tage lang gespendet. Am zehnten Tag endet mit der Spende des zehnten *piṇḍa* die Fastenzeit für den Sohn. Zusätzliche Erläuterungen zur Spende siehe Abschnitt 1.4. (s. oben p. 12).

- 12.2.2. Verehrung der Gottheiten und Vorschriften zu den Spenden für den *preta*<sup>105</sup> sowie Verehrung des Priesters mit Gaben. (12-16)
- 12.2.3. Vorschriften zur Spende eines Bettes (*śayyā*)<sup>106</sup> für den Verstorbenen. (17-20)
- 12.2.4. Freilassung eines Stiers (*vr̥ṣotsarga*). (21-56)
  - 12.2.4.a. Liste der vorgeschriebenen farblichen Kennzeichen des Stiers. (22-29)
  - 12.2.4.b. Betonung der Wichtigkeit dieser Spende.<sup>107</sup> (30-36)
  - 12.2.4.c. Erklärungen zu den Vorschriften.<sup>108</sup> (37-48)
  - 12.2.4.d. Nennung günstiger Zeitpunkte für den *vr̥ṣotsarga*. (44-46)
  - 12.2.4.e. Betonung der sündentilgenden Wirkung. (49-53)
  - 12.2.4.f. Sonderregelung für Frauen und Bestrafungen bei falscher Behandlung des Stiers. (54-56)
- 12.3. Darstellung des Rituals der achtundvierzig Manenopfer (*śrāddha*).<sup>109</sup> (57-78)
  - 12.3.5.a. Spende der ersten sechzehn *piṇḍa*-s.<sup>110</sup> (58-59)
  - 12.3.5.b. Spende der zweiten sechzehn *piṇḍa*-s.<sup>111</sup> (60-64)
  - 12.3.5.c. Spende der letzten sechzehn *piṇḍa*-s.<sup>112</sup> (65-66)
  - 12.3.5.d. Wirkung des *śrāddha* und Nennung der ausführenden Personen. (67-72)
  - 12.3.5.f. Rituelle Sonderregeln.<sup>113</sup> (73-78)
  - 12.3.5.g. Tägliche Speise- und Wassergabe bis Jahresende. (79-80)

<sup>105</sup> Neben der Anweisung zur Spende von Kleidung, Schmuck etc. findet sich auch eine Vorschrift zur erneuten Kuhspende, und es wird betont, dass eine versäumte achtfache Spende zu diesem Zeitpunkt nachgeholt werden kann.

<sup>106</sup> Ausführliche Erläuterungen siehe Abschnitt 13.3. (s. unten p. 20).

<sup>107</sup> Besonders Wirksamkeit dieser Spende verspricht die Durchführung im Pilgerort Gayā.

<sup>108</sup> Zunächst soll der Sohn den Stiermüttern Verehrung erweisen, darauf einen jungen Stier und ein weibliches Kalb mit einem Strick verbinden und die beiden gewaschenen und geschmückten Tiere unter Hersagen eines bestimmten Mantra-s rituell freilassen.

<sup>109</sup> *śrāddha* bezeichnet den Kreis von Ritualen, welche Opfer (v.a. von *piṇḍa*-s) für den Verstorbenen beinhalten, die über ein Jahr lang zur Transformation des Verstorbenen zum Ahnen (*pitr*) und generell den Ahnen zu regelmäßig wiederkehrenden Zeitpunkten dargebracht werden. Zur Deutung und Bedeutung der Zahl „16“ für das *śrāddha* siehe Buß 2006: 96. Zu einer äußerst umfassenden Darstellung der Ausführung des *śrāddha* gemäß achtzehn vedischen Schulen und des Verhältnisses dieser zueinander sowie Erklärungen dazu siehe Caland 1893. Vgl. auch die Darstellung des *śrāddha* und *sapiṇḍana* in Filippi 1996: 147-166 und in Parry 1994: 191ff., der aus ethnologischer Sicht aus Benares berichtet. Zu einer äußerst interessanten Theorie der Entwicklung der *karman*- und Wiedergeburt-Lehre aus dem vedischen System des *śrāddha* und der Praxis der Darbringung von *piṇḍa*-s, welche als erster Ausdruck für „transfer of merit“ angesehen wird, siehe O’Flaherty 1980: 6-11.

<sup>110</sup> Diese sechzehn *piṇḍa*-s setzen sich folgendermaßen zusammen: Je einer wird am Sterbeort, an der Haustür und auf halbem Weg zum Verbrennungsplatz gespendet. Zwei weitere legt man dem Leichnam auf dem Holzstoß in beide Hände, und einen spendet man beim Aufsammeln der Knochen. Je einen *piṇḍa* opfert man für den Verstorbenen an zehn aufeinanderfolgenden Tagen nach dessen Tod.

<sup>111</sup> Diese sechzehn *piṇḍa*-s werden zwischen der Darbringung der ersten sechzehn *piṇḍa*-s in bestimmter Reihenfolge an Viṣṇu, Śiva, Soma, Agni, Yama und sein Gefolge sowie Brahmā (in unterschiedlichen Erscheinungsformen) gespendet, wobei der zehnte für den *preta* bestimmt ist.

<sup>112</sup> Diese werden in den zwölf Monaten nach dem Tod (je ein *piṇḍa* im Monat und die restlichen zu bestimmten anderen Zeitpunkten) gespendet. Zu einer Erklärung der Zusammensetzung des *piṇḍa* und zu seiner Bedeutung – in seiner Rolle als Samen – für die Ernährung des Verstorbenen siehe O’Flaherty 1980: 6-9.

<sup>113</sup> An dieser Stelle werden Rituale für Menschen, die durch gewaltsame äußere Einflüsse, wie zum Beispiel durch Feuer oder Wasser, einen Schlangenbiss oder Selbstmord umgekommen sind, beschrieben.

### **13. *adhyāya*: Das *sapiṇḍana*-Ritual und Spenden des zwölften Tages (1-127)**

- 13.1. Vorschriften zur Beendigung der Unreinheit für alle vier Klassen. (5-23)
  - 13.1.1. Unterschiedliche Zeitpunkte des Endes der Unreinheit abhängig vom Lebensalter, Geschlecht und von der Klasse. (5-19)
  - 13.1.2. Verbotene Handlungen während der unreinen Zeit. (20-22)
  - 13.1.3. Personen, die von der Unreinheit nicht betroffen sind. (23)
  - 13.1.4. Vorschriften während der unreinen Zeit. (24-27)
  - 13.1.5. Festlegung des richtigen Zeitpunktes für das Ritual<sup>114</sup> (28-30), Verbote bis zu seiner Ausführung und Versprechung des Lohns. (31-34)
- 13.2. Beschreibung des *sapiṇḍana*-Rituals.<sup>115</sup> (35-58)
  - 13.2.1. Rituelle Reinigung und Verehrung der Gottheiten, des Brahmanen und des Vaters. (35-38)
  - 13.2.2. Zerteilung des *piṇḍa* und dessen Vereinigung mit den Vorfahren.<sup>116</sup> (39-48)
  - 13.2.3. Spende von Almosen, Gaben an den Priester und Bewirtung von Brahmanen. (49-58)
- 13.3. Erneute Spende eines Betts (*śayyā*)<sup>117</sup> an den Brahmanen. (59-81)
  - 13.3.1. Beschaffenheit des Betts und der Ausstattung. (60-66)
  - 13.3.2. Rituelle Übergabe des Betts. (67-75)
  - 13.3.3. Bedingungen für die zu Lebzeiten ausgeführte Bettspende. (76-77)
  - 13.3.4. Lohn der richtig ausgeführten Bettspende. (78-81)
- 13.4. Weitere wichtige Spenden<sup>118</sup> des zwölften Tages für den *preta*. (82-93)
- 13.5. Speisung von Brahmanen sowie Angehöriger niederer Klassen. (94)
- 13.6. Spenden-Vorschriften bis Jahresende und Betonung der Wichtigkeit der korrekten Ausführung ritueller Handlungen. (95-96)
- 13.7. Bestimmungen zu den monatlichen und jährlichen *śrāddha*-s. (97-106)
- 13.8. Besonders verdienstvolle Orte und Zeitpunkte für ein *śrāddha*. (108-115)
- 13.9. Kurze Zusammenfassung der Legende von den sieben Söhnen Bharadvājas.<sup>119</sup> (116-122)
- 13.10. Lohn für richtig ausgeführte Totenopfer und für das bloße Anhören des Garuḍapurāṇa. (123-127)

<sup>114</sup> Der Erhabene verkündet Garuḍa den zwölften Tag nach dem Tod, genauso wie in den *śāstra*-s festgesetzt, als richtigen, für alle Klassen gültigen Ausführungstag.

<sup>115</sup> Vgl. Knipe 1977: 111-124, der bei seiner Darstellung des *sapiṇḍikarāṇa* alle relevanten Ritualtexte ab der vedischen Zeit, die wesentliche Literatur für einen Abriss der Geschichte und Struktur dieses Rituals und Ergebnisse seiner Feldforschungen berücksichtigt.

<sup>116</sup> Die drei Reisbällchen-Teile, die den verstorbenen Vater repräsentieren, werden mit den Bällchen des Großvaters, Urgroßvaters und Urgroßvaters zusammengeknetet. Hierbei bestehen Sonderregelungen für verstorbene Frauen, deren *piṇḍa*-Teile mit denjenigen der weiblichen Vorfahren verbunden werden.

<sup>117</sup> Diese hoch gepriesene Spende kann entweder schon zu Lebzeiten oder erst nach dem Tod vom eigenen Sohn durchgeführt werden.

<sup>118</sup> An dieser Stelle werden dreizehn Gegenstände und ihre positive Wirkung für den Verstorbenen auf seiner Wanderschaft durch das Totenreich aufgezählt.

<sup>119</sup> Gemäß Abegg (1921: 185, Fn. 5) findet sich diese Legende im Harivaṃśa und auch im Padma- und Matsyapurāṇa und erzählt das Schicksal der sieben Söhne des Bharadvāja bzw. Kauśika, die eine Kuh getötet hatten. Nach etlichen Wiedergeburten erlangten sie aufgrund ihrer großen Liebe zu ihren Ahnen die Erlösung.



### C) Sterben und Tod tugendhafter Menschen

#### 14. *adhyāya*: Yamas herrliches Reich (1-86)

##### 14.1. Yamas Reich aus der Sicht tugendhafter (*dhārmika*) Menschen. (1-45)

###### 14.1.1. Die leuchtende Stadt des Todesgottes. (4-48)

###### 14.1.1.1. Der Palast des Citragupta. (6-16)

###### 14.1.1.2. Yamas Palast und die darin befindliche Halle des *dharmā*.<sup>120</sup> (17-48)

###### 14.1.1.2.a. Aufzählung derer, die in diese Halle gelangen. (29-30)

###### 14.1.1.2.b. Schilderung Yamas in seiner herrlichen Gestalt. (31-36)

###### 14.1.1.2.c. Schilderung der väterlichen, dort weilenden Ahnen (*pitr*). (37-41)

###### 14.1.1.2.d. Nennung der dort weilenden Heiligen, Helden und Könige. (42-48)

##### 14.2. Die drei Wege zu Yamas Stadt für die Rechtschaffenen (*sukṛtin*). (49-73)

###### 14.2.1. Beschreibung des östlichen Wegs und derer, die ihn beschreiten. (51-58)

###### 14.2.2. Beschreibung des nördlichen Wegs und derer, die ihn beschreiten. (59-64)

###### 14.2.3. Beschreibung des westlichen Wegs und derer, die ihn beschreiten. (65-73)

###### 14.2.4. Ankunft in der Totenstadt und die herzliche Rede Yamas.<sup>121</sup> (74-81)

##### 14.3. Weiteres Schicksal der Tugendhaften.<sup>122</sup> (82-86)

#### 15. *adhyāya*: Entstehung und Lebenswandel rechtschaffener Menschen (1-95)

##### 15.1. Entstehung eines Rechtschaffenen (*dharmātman*), der eine Wiedergeburt aus der himmlischen Welt in die Menschenwelt antritt.<sup>123</sup> (7-19)

---

<sup>120</sup> Das „Prinzip“ des *dharmā* ist ein das gesamte Leben eines Menschen umfassendes Konzept, dessen Quintessenz sich gemäß Devala folgendermaßen darstellen lässt: „One should not do to others what would be disliked by one's self“ (siehe Kane II, 1: 7). Dieses Streben nach einem moralisch hochstehenden Charakter spiegelt sich auch in der Vorstellung von vier Zielen der menschlichen Existenz (*puruṣārtha*) wieder. Diese Ziele definieren sich gemäß Kane (II, 1: 8) als *dharmā* (rechte Lebensführung), *artha* (ökonomisches Interesse), *kāma* (Befriedigung / Zufriedenstellung der sexuellen, emotionalen und ästhetischen Bedürfnisse) und *mokṣa* (Erlösung). Gemäß Hacker (1978: 93-106) drückt sich der *dharmā*, der als religiöser Begriff zeitgleich mit dem Buddhismus aufgetreten sein soll, seiner inhaltlichen Bestimmung nach einerseits im Bereich der vier Klassen und vier Lebensstadien (*varṇāśrama-dharmā*) aus, denen in den Texten genau festgelegte spezifische Pflichten zugeordnet sind, und andererseits im gesamten Bereich des Kultus und von Recht und Sitte, was das Zivil- und Staatsrecht, die Staatslenkung, die Rechte des Königs sowie die Sühneriten bei etwaigen Verstößen gegen die Norm beinhaltet. Gemäß dieser *dharmā*-Vorstellung bewirkt der rechte Lebenswandel jenseitiges Heil. Der *dharmā* „ist nicht aus einem philosophischen Prinzip oder einem religiösen Ursprung ableitbar, sondern nur empirisch feststellbar, sei es aus dem Veda, sei es aus dem Consensus der Guten mit Rücksicht auf den geographischen Ort“ (Hacker 1978: 100). Hacker differenziert das Konzept des *dharmā* im Sinne eines Komplexes von Normen und zwar als 1. *dharmā* vor dem Vollzug als konkretes, positiv-heilswertiges Verhaltensmodell, das eben schon vor dem Vollzug existiert, 2. *dharmā* im Vollzug, das dem *adharma* (dem ihm widersprechende Handeln) entspricht, und 3. *dharmā* nach dem Vollzug als das realisierte Verhaltensmodell (Hacker 1978: 103).

<sup>121</sup> Yama lobt die verdienstvollen Werke der Versammelten und versichert ihnen, dass alle, sobald sie seinen herrlichen Palast verlassen, in die Welt des Brahman gelangen werden.

<sup>122</sup> Einige von ihnen gelangen unmittelbar nach der Rede, begleitet von Götterwägen, zur höchsten Stätte. Andere verweilen noch in der Halle des *dharmā* bis an das Ende des *kalpa* und erlangen danach das höchste Glück.

<sup>123</sup> Vgl. den 6. *adhyāya* (s. oben p. 15), wo die Entstehung eines sündhaften Menschen und dessen Lebensumstände beschrieben werden.

- 15.1.1. Aufzählung der reinen und unreinen Tage einer Frau.<sup>124</sup> (7-8)
- 15.1.2. Gute und schlechte Tage für die Empfängnis. (9-12)
- 15.1.3. Vorbereitungen und Anweisungen für den Mann zur Zeugung eines Kindes.<sup>125</sup> (15-19)
- 15.1.4. Beschreibung der Geburt und Lebensumstände eines Tugendhaften. (20-22)
- 15.2. Belehrungen zum korrekten Lebenswandel eines Tugendhaften. (23-95)
  - 15.2.1. Belehrung zu den Eigenschaften (*guṇa*) des Körpers. (24-95)
    - 15.2.1.1. Die Beschaffenheit des Körpers hinsichtlich der fünf Elemente. (24-30)
    - 15.2.1.2. Erläuterung verschiedener Themen.<sup>126</sup> (31-45)
    - 15.2.1.3. Die zweifache Gestalt des menschlichen Körpers. (46-68)
      - 15.2.1.3.a. Grobstoffliche Beschaffenheit.<sup>127</sup> (46-52)
      - 15.2.1.3.b. Feinstoffliche Beschaffenheit des Körpers.<sup>128</sup> (53-68)
  - 15.2.2. Belehrungen und Anleitungen zu Yoga-Übungen.<sup>129</sup> (69-95)

## D) Sterben und Tod der Wahrheitskenner

### 16. adhyāya: Belehrungen zur Erlösung<sup>130</sup> (1-121)

- 16.1. Erläuterungen zu Gott,<sup>131</sup> dem Geburtenkreislauf (*samsāra*) und der erlösenden Befreiung daraus. (5-12)
- 16.2. Betonung der ungeheuren Möglichkeiten, die in der menschlichen Existenz liegen, und der Wichtigkeit der Erhaltung des Körpers. (13-26)
- 16.3. Belehrungen zur Thematik der begrenzten Zeitlichkeit des Daseins.<sup>132</sup> (27-41)

---

<sup>124</sup> Während der unreinen dreitägigen Periode soll der Mann die Frau meiden und sie nicht einmal anschauen; erst nach einer Waschung am vierten Tag gilt die Frau wieder als rein.

<sup>125</sup> Interessant ist die Aussage in Strophe 16, dass die geistige Ausrichtung des Mannes im Moment des Samenergusses die Veranlagung des entstehenden Lebewesens bestimmt. Ersehnt wird ein Sohn, welcher der Familie höchstes Glück schenken soll.

<sup>126</sup> Hier werden die für Erkenntnisprozesse benötigten Sinnesfähigkeiten (*jñānendriya*) und die Sinnesfähigkeiten für körperliche Verrichtungen (*karmendriya*), die zehn Hauptgefäße (*nāḍī*) des Körpers und die zehn Lebenshauche (*prāṇa*) mit ihren Aufgaben kurz besprochen.

<sup>127</sup> Kurze Aufzählung von körperlichen Bestandteilen: Körperhaare, Nägel, Zähne, Fleisch, Blut, Fett, Haut, Samen, Knochen, grobe und feine Gefäße (*nāḍī*) etc.

<sup>128</sup> Es findet sich hier eine Aufzählung der für das menschliche Auge unsichtbaren Bestandteile des Körpers, d.h. der sechs Energieräder am Körper (*cakra*) und der körperlichen Entsprechungen zu den vierzehn Welten (*loka*), der sieben Weltberge, der sieben Weltmeere und der Planeten usw.

<sup>129</sup> In den Strophen 71-82 finden sich eine genaue Erklärung zu den sechs *cakra*-s hinsichtlich Form, Farbe und Laut, eine Erklärung des *ajapā*-Mantra (bestehend aus den Lauten *ham-sa*) und dessen Ausführung sowie eine Aufzählung der Weisen, die diese Yoga-Übungen gelehrt haben sollen.

<sup>130</sup> Vgl. den Exkurs über die symbolträchtige Zahl Sechzehn im Hinblick auf die 16 *śrāddha*-s, die 16 dazubringenden *pinḍa*-s und die 16 Kapitel des GPS in Buß 2006: 105-121. Buß macht darauf aufmerksam, dass das sechzehnte Kapitel als Höhepunkt dieses Werkes betrachtet werden darf: „... im sechzehnten Kapitel wird radikale Ritualkritik geübt, die den Ritualanweisungen der vorangegangenen Kapitel die Grundlage entzieht. Darin wird aus der Sicht des Advaitavedānta argumentiert, dass nur die richtige Erkenntnis zur Erlösung führt, Rituale aber oder Askese ohne Erkenntnisstreben völlig wertlos sind“ (Buß 2006: 117).

<sup>131</sup> So heißt es, dass es einen für viele hervorragende Eigenschaften gepriesenen Gott (*deva*) gibt, der die Gestalt des höchsten Brahman hat, und dass die individuellen Seelen (*jīva*) Teil von ihm sind wie aus ihm entsprungene Funken.

<sup>132</sup> Betont wird die zeitliche Kürze, die unser Leben prägt, wenn man bedenkt, dass die Hälfte der Lebenszeit mit Schlafen verbracht wird. So wird mit etlichen Beispielen betont, dass man die besondere Existenz

- 16.4. Die Unmöglichkeit, dem Tod zu entinnen. (42-44)
- 16.5. Thematisierung verschiedener Bereiche des Anhaftens an die Welt als Falle im Geburtenkreislauf.<sup>133</sup> (45-56)
- 16.6. Belehrungen zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit.<sup>134</sup> (57-101)
- 16.7. Anweisungen für einen Weisen in der erlösenden Todesstunde. (102-117)
- 16.8. Garuḍas Danksagung für die gesamte Erlösung spendende Rede (in 16 *adhyāya*-s) des Viṣṇu. (118-121)

### 3. Der literarische Hintergrund: Die Purāṇas

Unter der Bezeichnung Purāṇa versteht man eine überaus umfangreiche komplexe, über Jahrhunderte oral überlieferte Literatur enzyklopädischen Charakters, welche, beeinflusst von den Upaniṣad-s, den Dharma- und Ritualwerken und den beiden großen Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa, in 18 großen (Mahā-)Purāṇas und unzählige Neben- bzw. Upapurāṇa-s niedergeschrieben wurde.<sup>135</sup> Die 18 Purāṇa-s, die zusammen über 400 000 Śloka-s ausmachen und in die Kategorie der *smṛti*-Texte (autoritative Überlieferung) eingeordnet werden, gilt es, in solche, die entweder Viṣṇu, Śiva oder Brahmā als höchstes Wesen verehren, zu unterscheiden, wobei bei einigen eine stark sektiererische Tendenz bemerkbar ist.<sup>136</sup> Die Titel der meisten Mahā- und Upapurāṇa-s gehen auf den Namen einer indischen Gottheit oder einer ihrer Erscheinungsformen zurück, die als Verkünder des jeweiligen Purāṇa fungiert.<sup>137</sup> Als mythologischer Verfasser der Purāṇas gilt Vyāsa, der auch als Verfasser des MBh angesehen wird, und der die Purāṇa-s seinem Schüler, dem Hofbarden (*sūta*)<sup>138</sup> Lomahaṛṣaṇa, übermitteln soll.<sup>139</sup>

---

als Mensch so gut wie möglich nutzen und keine Zeit für Unnötiges vergeuden sollte, da der Tod darauf keine Rücksicht nimmt.

<sup>133</sup> So sollte man sich nicht in Verbindungen zu geliebten Menschen verstricken oder sinnlichen Genüssen und Besitztümern verfallen, da man sich sonst nicht aus dem Geburtenkreislauf befreien kann.

<sup>134</sup> Das Studieren von autoritativen Schriften und Lehrgebäuden, ein asketischer Lebenswandel, Opfer, die Verehrung von Gottheiten etc. stehen nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem tatsächlichen Erlangen der höchsten Wahrheit. Es werden dazu Vergleiche mit dem Verhalten von Tieren angestellt; so müssten beispielsweise auch Hunde die Erlösung finden, weil sie sich so wie manche Asketen ständig mit Asche beschmieren!

<sup>135</sup> Glasenapp (1961: 130) betont, dass die Aufzählung von 18 Purāṇa-s erstmals im MBh anzutreffen ist. Hazra (1940: 2) kommt zu dem Schluss, dass es schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung mehr als ein Purāṇa gegeben haben muss. Eine inhaltliche tabellarische Darstellung der auf Riten und Bräuche bezogenen Kapitel aller 18 Purāṇa-s findet sich in Hazra 1975: 174-189. Detaillierte Informationen zu den in einer beträchtlichen Vielzahl auftretenden, aber ebenfalls als Formation von 18 Werken angesehenen Upapurāṇa-s gibt Hazra 1958 / 1963. Zu den Diskrepanzen und Problemen hinsichtlich der Liste von 18 Purāṇa-s vgl. Rocher 1986: 30-34, zum Verhältnis der beiden Gruppen siehe Rocher 1986: 67-70.

<sup>136</sup> Siehe Flood 1996: 110-111. Mylius hingegen (1988: 137) betont, dass diese Unterscheidung nicht durchgängig durchführbar ist, dass bei vielen Purāṇa-s eine Vermischung von viṣṇuitischen und śivaitischen Aspekten stattfindet.

<sup>137</sup> Siehe Kirfel 1959: 7.

<sup>138</sup> Siehe hierzu Fn. 58.

<sup>139</sup> Siehe Winternitz I: 446-47. Mylius (1988: 135) erwähnt auch Quellen für eine andere Überlieferung, gemäß welcher Ugraśravas, ein Sohn des Lomahaṛṣaṇa, die Purāṇa-s dem Weisen Śaunaka im Naimiṣa-Wald während einer Opfer-Feier mitteilte. Dieselbe Überlieferung findet sich auch in der Einleitung des GPS wieder (siehe oben p. 11).

Die Purāṇa-s stehen dem MBh nahe, denn es finden sich oftmals dieselben einleitenden Worte und derselbe enzyklopädische Charakter; das MBh verweist auf das Purāṇa als Quelle und listet die 18 Purāṇa-s an zwei Stellen auf. Umgekehrt erzählen viele Purāṇa-s die Geschichten des MBh nach; einige Strophen entstammen der BhG und es finden sich in großer Zahl an die BhG angelehnte *gītā*-s.<sup>140</sup>

Inhaltlich kennzeichnet alle Purāṇa-s das *pañcalakṣaṇa* genannte Merkmal, welches fünf Themenbereiche meint, die erstmals im Amarakośa<sup>141</sup> genannt werden: primäre Schöpfung / Kosmogonie (*sarga*), sekundäre Schöpfung (*pratisarga*),<sup>142</sup> die Geschlechterfolge (*vaṃśa*), das heißt Genealogie von Göttern und Heiligen, die Zeitalter der Manu-s (*manvantara*) und die Geschichte von königlichen Dynastien (*vaṃśānucarita*). Es existiert noch eine andere Definition, welche fünf weitere Merkmale hinzufügt.<sup>143</sup> Die meisten Purāṇa-s in der uns heute vorliegenden Form halten sich in unterschiedlichem Ausmaß an die Vorgabe der fünf bzw. zehn Merkmale; bei manchen fehlt jedoch davon jegliche Spur und es sind ferner weitere Themen aus den Bereichen Mythologie, rituelle Vorschriften, Philosophie, Geographie und Pilgerwesen, aber auch Themen aus Politik, Medizin, Magie und Astrologie und vieles mehr eingeflossen.<sup>144</sup> Literarisch-sprachliche Merkmale vieler Purāṇa-s sind die inhaltliche „Unordnung“, häufige maßlose Übertreibungen und eine oftmals aufgrund des Metrums vernachlässigte Grammatik, was eindeutige Indizien für ein junges Entstehungsdatum sind.<sup>145</sup> Folgt man der Theorie von Winternitz, so waren die Hofbarden nicht nur die Verkünder, sondern auch die eigentlichen Schöpfer und Träger der Überlieferung der ältesten Purāṇa-s und auch der Epen. Mit dem Verschwinden der Barden ging deren Erbe auf die wenig angesehenen Tempelpriester über, und diese gestalteten die Texte um, immer unter Verherrlichung der bestimmten Gottheit, welcher sie dienten, und ihrer heiligen Plätze.<sup>146</sup> Aufgrund der ursprünglichen Bedeutung des Terminus *purāṇa* „alt“ (*purāṇam ākhyānam*; „alte Erzählung“) ist man versucht, diese Literaturgattung einer älteren Zeitperiode

<sup>140</sup> Siehe Rocher 1986: 81-83.

<sup>141</sup> „Das am weitesten verbreitete und am häufigsten gedruckte indische Lexikon ist das kurz als Amarakośa bezeichnete Nāmaṅgānuśāsana des Amarasiṃha (ca. 6. Jh. n. Chr.), das mit über 80 Kommentaren ... mehr Interpreten als irgendein anderes Werk der Sanskrit-Literatur gefunden hat“ (Bechert und Simson 1993: 161-162).

<sup>142</sup> Zur Schwierigkeit der Interpretation dieses Begriffs entweder als „Weltuntergang“ oder als „Weiter-schöpfung“ siehe Kirfel 1927: XLVII-XLVIII. Gemeint ist gemäß Winternitz „die periodische Vernichtung und Erneuerung der Welten“ (Winternitz I: 443).

<sup>143</sup> Diese aus dem Bhāgavatapurāṇa stammenden Merkmale sind die folgenden: *saṃsthā* („Weltordnung“), *rakṣā* („Erhaltung [der Welt durch die göttlichen Inkarnationen]“), *pralaya* („Weltuntergang“), *hetu* („Ursache“; Darstellung der mit Nichtwissen behafteten Seele als Weltursache) und *apāśraya* („Stütze“; Darstellung der Allseele). Siehe Glasenapp 1961: 129 und Mylius 1988: 134. Zum *purāṇam pañcalakṣaṇam* siehe auch Rocher 1986: 26-30.

<sup>144</sup> Vgl. auch Kirfel 1927, der zahlreiche Textstellen aus den Purāṇa-s hinsichtlich der Themen, die den fünf Merkmalen zuzuordnen sind, und die er als vermutlich ältesten Teil der Purāṇa-Literatur bezeichnet, sorgfältig zusammengestellt und miteinander verglichen hat. Kirfel kommt zu dem Ergebnis, dass „das Pañcalakṣaṇa kein einheitliches Textgebilde, d.h. die literarische Komposition eines einzigen Autors sein kann, und tatsächlich konnte auf Grund äußerer und innerer Kriterien gezeigt werden, dass selbst die älteste Textschicht nicht einheitlichen Ursprungs ist, sondern schon eine Sammlung mehrerer literarischer Erzeugnisse bildet, die sich noch scharf gegeneinander abgrenzen“ (Kirfel 1927: XLVI).

<sup>145</sup> Siehe Winternitz I: 449 und Mylius 1988: 137.

<sup>146</sup> Siehe Winternitz I: 448.

zuzuordnen. Dies wird von der Tatsache gestützt, dass *purāṇa* in Verbindung mit dem Sammelbegriff *itihāsa* („Legende“) bereits in frühen Werken wie dem Atharvaveda, den Brāhmaṇa-s<sup>147</sup> und den älteren Upaniṣaden auftritt.<sup>148</sup> „Sicher bezeugt ist aber das Vorhandensein von wirklichen Purāṇas, das heißt von Werken, deren Inhalt ungefähr mit dem der uns erhaltenen Purāṇatexte übereinstimmt, erst in der Sūtralitteratur.“<sup>149</sup> Es bleibt dennoch schwierig, diese Literaturgattung in die Geschichte der indischen Literatur einzuordnen, denn „[d]ie Purāṇas reichen ... unzweifelhaft in ein sehr hohes Alter hinauf und gehören mit ihren Wurzeln der vedischen Litteratur an; aber ebenso unzweifelhaft sind die uns unter dem Titel ‚Purāṇa‘ erhaltenen Werke jüngerer Datums, und bis in unsere Tage hinein werden Bücher fabriziert, die sich den stolzen Titel »Purāṇa« beilegen oder sich als Bestandteile alter Purāṇas ausgeben.“<sup>150</sup> Rocher betont den wichtigen Aspekt, dass die Datierung der einzelnen Purāṇa-s bzw. einzelner Abschnitte der Purāṇas von ihrer jeweiligen Beeinflussung durch religiöse Gruppierungen abhängt, da ein stark sektiererischer Charakter auf ein jüngeres Entstehungsdatum hinweist, insofern diese Komponente ein Merkmal des späten Hinduismus ist.<sup>151</sup> Zudem wird ein junges Entstehungsdatum der Purāṇa-s vor allem dadurch gestützt, dass die im Amarakośa aufgezählten fünf Merkmale nicht strikt, vollständig oder durchgängig eingehalten werden, und dass man darüber hinaus auf maßlose Übertreibungen stößt. Die Existenz eines alten Purāṇa-s, das im Laufe der Zeit umgestaltet wurde, erkennen die meisten Forscher an, nur über den Beginn und das Ende dieses Prozesses herrscht Uneinigkeit.<sup>152</sup> Die Überarbeitung könnte auf dreierlei Weise stattgefunden haben, nämlich durch das Hinzufügen von neuen Kapiteln, durch das Ersetzen von alten Kapiteln und durch das Herstellen neuer Werke unter den alten Titeln.<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> Die den feierlichen vedischen Ritus behandelnde Literaturgattung der sogenannten Brāhmaṇa-s schließt sich inhaltlich an die Opferformeln des Yajurveda an. Sie gelten als „umfangreiche Handbücher der Opferwissenschaft, in denen die einzelnen Opferhandlungen beschrieben und gedeutet werden“, siehe Bechert und Simson 1993: 53.

<sup>148</sup> Nähere Angaben bei Glasenapp 1961: 130, Hazra 1975: 1 und Winternitz I: 441.

<sup>149</sup> Siehe Winternitz I: 441.

<sup>150</sup> Siehe Winternitz I: 440-441.

<sup>151</sup> Siehe Rocher 1986: 20 und 24.

<sup>152</sup> Siehe Rocher 1986: 24-25, 101-103.

<sup>153</sup> Siehe Hazra 1975: 7.



## II. Hauptteil

### 1. Die Todesomina

#### 1.1. Die Vorzeichen des herannahenden Todes gemäß dem GPS

Die in GPS 8.3 genannten Vorzeichen beziehen sich auf Zustände und Bedingungen, welche den baldigen Tod<sup>154</sup> eines Menschen voraussagen und von einer rechtschaffenen Person im Greisenalter selbst wahrgenommen werden können. Mit einem baldigen Tod ist zu rechnen,

1. wenn man seinen Körper mit Krankheiten (*vyādhi*) verbunden sieht;
2. wenn die Planeten (*graha*) ungünstig (*pratikūla*, „widrig“) stehen;
3. wenn das *prāṇa*-Geräusch (*ghoṣa*) bei bedeckten Ohren nicht mehr zu hören ist.

ad 1) Im ältesten erhaltenen medizinischen Kompendium Indiens, der Carakasamhitā (CaS), werden gewisse Krankheiten sowie deren Vorsymptome (*pūrvarūpa*), welche unter anderem vom Arzt zur Bestimmung der verbleibenden Lebensspanne (*āyus*) überprüft werden, als Vorzeichen des bevorstehenden Todes behandelt. Die Beschreibung der CaS inkludiert etliche physische, den Tod ankündigende Vorsymptome, wie zum Beispiel übermäßiges Fieber (*jvara*), Koliken (*śūla*), Schwellungen (*āṭopa*), ein knurrendes Geräusch im Magen (*antrakūja*), übermäßige Schwäche (*daurbalya*) und eine Verfärbung (*vaivarṇya*) gewisser Körperteile, welche als Teil von Krankheitsbildern behandelt werden, sowie zahlreiche Traumbilder als Vorsymptome bestimmter Krankheiten, die letztendlich zum Tode führen.<sup>155</sup>

ad 2) Es stellt sich die Frage, ob es gemäß der indischen Astrologie gewisse Planetenkonstellationen gibt, die den Tod voraussagen und dabei von allgemeiner Gültigkeit sind oder ob es sich hier um individuell erstellte Prognosen entsprechend dem eigenen *karman*<sup>156</sup> handelt. Die *karma*-Lehre ist in dem Maße in die Astrologie eingeflossen, als dass sie als tragende kausale Kraft die Planeten hinsichtlich des Schicksals und der Zukunft beeinflusst.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Das GP (GP 21.23ab = 31.25ab) erklärt allgemein, dass der Tod eines in dieser Menschenwelt (*martyaloke*) geborenen Lebewesens sicher ist.

<sup>155</sup> Siehe CaS, Indriyasthāna 5.1-26 (p. 361, 36 – 362, 13). Das gesamte Indriyasthāna der CaS beschäftigt sich ausführlich mit dem Erkennen und Deuten verschiedenster Todesomina. Der Arzt soll mittels verschiedener Methoden anomale physische Veränderungen des Patienten betreffend Körperfarbe, Stimme, Körpergeruch etc. bestimmen; außerdem soll er fähig sein, außergewöhnliche Ereignisse, anomale visuelle Wahrnehmungen des Patienten (z. B. das Wahrnehmen von Wesen aus dem Reich der Toten), Sinnestäuschungen des Patienten und ferner außergewöhnliche Vorfälle, die der Arzt zum Beispiel am Weg zum Patienten oder bei diesem zu Hause wahrnimmt, richtig zu deuten. Zur Thematik des Entstehens von Krankheiten bei schlechten Menschen vgl. auch unten 7.1.2. p. 72-73.

<sup>156</sup> Zur Definition von *karman* siehe Halbfass 2000: 29 und O’Flaherty 1980: xi, „Zur Frühgeschichte der indischen Karmalehre“ Halbfass 2000: 37-63.

<sup>157</sup> Siehe Halbfass 2000: 238-241 zur Verbindung von *karman* und astrologischen Deutungen, wobei Halbfass betont, dass in der frühen, ursprünglichen Astrologie der „Glaube an eine selbständige,

Im dritten Wissenszweig (*śākhā*)<sup>158</sup> der Sternkunde (*jyotiṣa*), welche zu den vedischen Hilfswissenschaften (*vedāṅga*)<sup>159</sup> zählt, werden eine Vielzahl Heil und Unheil bringender Vorzeichen behandelt, welche u.a. in der eigenartig ominösen Gestalt, im Erscheinen eines Himmelskörpers oder in einer speziellen Verbindung von Himmelskörpern mit den verschiedenen *nakṣatra*-s („Mondhäusern“ oder Konstellationen) bestehen. Der Astrologe kann nicht nur für ein Individuum, sondern auch z. B. für ganze Regionen und ganze Völker ungünstige und eben auch den Tod vorhersagende Erscheinungen am Himmel deuten.<sup>160</sup>

ad 3) Hierbei handelt es sich, folgt man dem Kommentar von Naunidhirāma, um das Nicht-Hören (*aśravaṇa*) bzw. das Fehlen des inneren Tons (*antaḥśabda*), der wohl durch den Lebenshauch (*prāṇa*) bewirkt wird.

Wenn man der Frage nach der Beschaffenheit und dem Ursprung der Vorstellung von diesem Geräusch nachgeht, stößt man auf erste überaus interessante Spekulationen in den Upaniṣaden,<sup>161</sup> in denen dieses Phänomen als Ton des Brahman (*om*), welchen man bei mit den Daumen verschlossenen Ohren als Geräusch des im Herzen befindlichen Äthers vernimmt, beschrieben wird.<sup>162</sup>

Auch in anderen Purāṇa-s finden sich Hinweise auf das Phänomen des Unhörbarwerdens des Ohrengeräusches.<sup>163</sup>

## 1.2. Ein Blick in die indische Mantik

Die indischen Lehren über Omina und Weissagungen reichen bis in die vedische Zeit zurück, denn erste Spuren sind im Ṛgveda zu finden.<sup>164</sup> Hinweisen auf zahlreiche, von Thibaut als „altes Element des Volksaberglaubens“ eingestufte Vorzeichen begegnet

schicksalsbestimmende Macht der Gestirne, eine Macht, die keineswegs auf das Karma reduziert werden kann“ vorherrschte.

<sup>158</sup> Varāha Mihira, von dem bedeutende astronomische und astrologische Werke herrühren, unterscheidet in seiner *Brhatsamhitā* drei Wissenszweige, den astronomisch-mathematischen Bereich (*tantra*), den Bereich des Horoskops (*horā*) und den Bereich der „natürlichen Astrologie ...“, d.h. der Lehre von Vorzeichen, die sich aus natürlichen Vorfällen, irgend welcher Art entnehmen lassen“ (*śākhā*). Ausführlicheres zur indischen Astrologie findet sich bei Thibaut (1899: 64-69) und Winternitz (III: 567-572). Kane (IV: X) datiert Varāha Mihira zwischen 500 und 550 n.Chr. Auch Pingree (1981: 71) betont, dass die *Brhatsamhitā* das bedeutendste Werk zur Kunde von Omina und Weissagungen ist.

<sup>159</sup> Zu den sechs Hilfswissenschaften gehören zudem Astronomie (*jyotiṣa*), Phonetik (*śikṣā*), Metrik (*chandas*), Grammatik (*vyākaraṇa*) und Etymologie (*nirukta*), siehe Bechert und Simson 1993: 54-55.

<sup>160</sup> Siehe die *Brhatsamhitā* in Iyer 1987: 12-113, vgl. auch Halbfass 2000: 240.

<sup>161</sup> Die älteren Upaniṣaden, welche an den Veda angegliedert sind, sind zwischen 800 und 500 v.Chr. zu datieren. Sie gelten als Bestandteil oder besser als Fortsetzung der *Āraṇyaka*-s, jener Literaturgattung, die ebenfalls an den Veda anschließt. Sie behandeln thematisch ebenfalls die Opfermystik und brahmanische Philosophie. Die jüngeren Upaniṣaden hängen mit dem Veda nur rein äußerlich zusammen und einige davon sind deshalb viel später zu datieren, siehe Bechert und Simson 1993: 50 und 53-54.

<sup>162</sup> Vgl. *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* 6.22 in der Übersetzung von Deussen (1897: 346): „... In andrer Weise glauben vorzügliche Lehrer des Wort-brahman, wenn sie das Ohr mit dem Daumen schließen (...), das Geräusch des Äthers, der im Herzen ist (...), zu vernehmen. Siebenfach ist dessen Ähnlichkeit, nämlich mit Strömen, mit einem Glöckchen, mit einem Blechtopfe, einem Rade, mit Froschgequacke [...], mit Regen, mit dem Reden in einem geschlossenen Raume.“

<sup>163</sup> So zum Beispiel VāP 19.27cd (p. 24, 9): *ghoṣaṃ na śṛṇuyāt karṇe*.

<sup>164</sup> Siehe Pingree 1981: 67. Zu den Omina gemäß den vedischen Quellen siehe auch Gonda 1980: 265-273.



man im Atharvaveda,<sup>165</sup> in den Brāhmaṇa-s,<sup>166</sup> in der Sūtra-Literatur und vor allem in der alten epischen und buddhistischen Literatur.<sup>167</sup> Diese Vorstellungen erstrecken sich über zahlreiche Bereiche; die dazu entwickelten Lehren und Praktiken betreffen zum Beispiel das Erkennen und Interpretieren der Konstellationen am Sternenhimmel und die Deutung von außergewöhnlichen Vorfällen oder Träumen, was sich bis zum heutigen Tag in Indien größter Beliebtheit und Wertschätzung erfreut.

Die Kunde von Zeichen, welche den Tod voraussagen (*ariṣṭa*),<sup>168</sup> wird in unterschiedlichen literarischen Genres thematisiert; so ist diese ein Thema in der Medizin (s.o.), der Astrologie,<sup>169</sup> den Epen (v.a. im MBh) und Purāṇas (von denen manche lange Listen von Todesomina anführen),<sup>170</sup> der Traumdeutung<sup>171</sup> und in den Jātaka-s sowie Tantra- und Yoga-Werken.<sup>172</sup> Bei den Todesvorzeichen gilt es zwischen den Zeichen, welche die noch verbleibende Lebenserwartung innerhalb eines bestimmten Zeitraums (bis zu einem Jahr vor Eintritt des Todes) vorhersagen, und jenen, welche als unmittelbare Vorboten des Todes bestimmt werden, zu unterscheiden. Aus medizinischer Sicht besteht eine zwingende Abhängigkeit von Todesvorzeichen und dem daraus resultierenden Tod. Denn ein Todesomen, das sich manifestiert hat, verschwindet nicht, ohne dass der Tod eintritt, und es gibt kein Sterben ohne ein vorangehendes Omen, welches den Tod ankündigt.<sup>173</sup>

<sup>165</sup> Im Atharvaveda selbst nur im Zusammenhang mit einem unheilvollen Vogel (*śakuna*). Die erste Auflistung und Klassifikation von Omina findet sich in einigen zum Atharvaveda gehörenden Werken, welche Voraussagen von auf der Erde, in der Atmosphäre und am Himmel erscheinenden Phänomenen erwähnen, siehe Pingree 1981: 67.

<sup>166</sup> In eigenen Abschnitten der Brāhmaṇa-s werden erstmals Spekulationen und Deutungen bezüglich des Verhaltens des Mondes und der Mondhäuser (*nakṣatra*) im Zusammenhang mit ihren Auswirkungen auf den Menschen oder die Erde usw. vorgebracht. Siehe Pingree 1981: 68.

<sup>167</sup> Siehe Thibaut 1899: 64 und Winternitz III: 572. Pingree (1981: 70-71) betont, dass von den Autoren des MBh und den Purāṇa-s Teile der älteren Literatur bezüglich den Omina verwendet wurden.

<sup>168</sup> Das Wort *ariṣṭa* ist ein Adjektiv mit der Bedeutung „unverletzt“, wobei dies ein Euphemismus ist und eigentlich „Unglück bringend“ oder „Unglück verheißend“ gemeint ist. Das in diesem Zusammenhang substantivisch verwendete Wort im Neutrum bedeutet „ungünstiges Symptom, Anzeichen des Todes“ oder auch „ungewöhnliches Phänomen, das Unglück voraussagt (im speziellen den Tod)“. Siehe pw (I / 106) und Apte 1965: 146.

<sup>169</sup> Zahlreiche Kapitel der Bṛhatsaṃhitā, des Hauptwerks der indischen Astrologie, befassen sich mit der Thematik von Omina und Weissagungen jeglicher Art. So findet man dort die Erwähnung von Vorzeichen, die mit Veränderungen in der Natur oder von Naturerscheinungen unter Beobachtung z.B. von Bäumen, der Ernte, Regen, Flüssen, Wind und Feuer zusammenhängen (Kapitel 46), sowie die Erwähnung von ominösen Lauten oder eigenartigen Erscheinungen bzw. Erlebnissen im Zusammenhang mit Vögeln oder anderen Tieren (Kapitel 86-96). Vgl. Pingree 1981: 73-74 zur Auflistung der Themen der Bṛhatsaṃhitā, wobei sich die meisten Themenkomplexe mit denen der jüngeren Gargasamhitā (Pingree 1981: 69-70) decken.

<sup>170</sup> Vgl. dazu auch Kane IV: 180-181.

<sup>171</sup> Für einen guten Gesamteindruck von der indischen Traumdeutung ist Negelein 1912 zu empfehlen.

<sup>172</sup> Eine Auflistung relevanter Textstellen findet sich bei Einoo (2004: 872), dessen Artikel neben der Analyse einer arabischen Übersetzung des Sanskritwerkes namens Amṛtakunḍa (Ḥaṣḥ al-Ḥayāt), welches sich ausschließlich mit Todesomina und der Überwindung des Todes durch yogische Praktiken beschäftigt, auch Allgemeines zum Thema anspricht. Zu weiteren Angaben von Textstellen siehe auch Kane IV: 181.

<sup>173</sup> In der CaS (Indriyasthāna 2.3-5, p. 356, 33 - 357, 9) wird das Verhältnis eines *ariṣṭa* zum Tod anhand des Gleichnisses von der Blüte (*puṣpa*) und der Frucht (*phala*), die sie hervorbringt, erläutert. *ariṣṭa* gilt als Anzeichen (*liṅga*) des Todes, genauso wie die Blüte das Anzeichen für die Frucht ist. Im Falle der Blüte ist es jedoch möglich, dass diese auch ohne eine nachfolgende Frucht ist und ebenso eine Frucht ohne eine vorangegangene Blüte, was jedoch im Falle von *ariṣṭa*-s und Tod nicht möglich ist.

Selbst bei einem Krankheitsverlauf mit plötzlicher Genesung ist daher zweifelhaft, ob der Mensch am Leben bleibt.<sup>174</sup>

## 2. Aspekte der auf das Jenseits gerichteten Rituale

Die komplexe, auf das Jenseits gerichtete Ritualhandlung (*āmuṣmikī kriyā*)<sup>175</sup> für rechtschaffene Personen,<sup>176</sup> welche sich gemäß Naunidhirāma als nützlich für die „andere Welt“ (*paralokopayogin*) erweist, und deren Beschreibung sich im GPS über zwei Kapitel erstreckt, ist in jene Handlungen unterteilt, welche zur Zeit der Krankheit zum Tode auszuführen sind (8. Kapitel), und welche zur Zeit des Sterbens ausgeführt werden sollen (9. Kapitel).

In den einleitenden Strophen befragt Garuḍa den Erhabenen (*śrībhagavān*)<sup>177</sup> eben nach diesen Ritualen und nach deren korrekter Ausführung durch die eigenen Söhne. Es war mir nicht möglich, bei der folgenden Darstellung gänzlich zwischen praktischer und geistiger Vorbereitung auf den Prozess des Sterbens zu unterscheiden, denn obwohl eine Tendenz zu einer solchen Unterscheidung zu bemerken ist, verfließen die Grenzen, und eine Trennung der beiden Aspekte scheint nicht machbar.

### 2.1. Klärung und Läuterung durch Sühne

Wenn der rechtschaffene Mensch das eigene bevorstehende Sterben anhand der oben unter 1.2 erklärten Vorzeichen erkannt hat, soll er furchtlos (*nirbhaya*), das heißt befreit von der Todesangst, und nicht träge (*atandrita*) sein. Hat man eine derartige geistige Grundhaltung eingenommen, sollte man sowohl für wissentlich begangene als auch für unwissentlich begangene schlechte Handlungen ein Ritual zur Wiedergutmachung (*prāyaścitta*)<sup>178</sup> ausführen (GPS 8.4). Die Verwendung des Begriffs *atandrita* („nicht

<sup>174</sup> Siehe CaS, Indriyasthāna 9.15.

<sup>175</sup> Knipe (Knipe 1977: 111) erklärt dazu: „With few exceptions, the Hindu rites at the time of death and the procedure for cremation (*antyeṣṭi*) are fairly uniform throughout the regions of India.“ Zu einer Beschreibung der vedischen Riten, die für eine kranke Person zu vollziehen sind und im Unterhalten von drei symbolisch dessen *prāṇa*-s repräsentierenden Feuern und der Darbringung von Opfern in diese Feuer bestehen und bei Genesung wieder eingestellt werden, siehe Caland 1967: 5.

<sup>176</sup> Vgl. das 15. Kapitel (siehe p. 21) des GPS zur Entstehung der Rechtschaffenen (*dharmātman*) – von den Zeugungsumständen und der Empfängnis bis hin zu den Lebensumständen und dem korrekten Lebenswandel, wo sich auch Belehrungen zur grob- und feinstofflichen Beschaffenheit des Körpers finden.

<sup>177</sup> Gemäß Stutley (1977: 40) ist *bhagavat* („einen [guten] Anteil habend“, siehe dazu Mayrhofer 1996: 239-240) ein Terminus der ehrenvollen Anrede, welcher Verehrung und großen Respekt ausdrückt. Der Terminus wird seit der vedischen Zeit zur Anrede von Göttern, Halbgöttern, Heiligen und angesehenen Persönlichkeiten verwendet.

<sup>178</sup> Die indische Vorstellung der Wiedergutmachung von schlechten Handlungen reicht weit zurück, denn der damit verbundene Terminus technicus *prāyaścitti* (f.) erscheint zwar noch nicht im Ṛgveda, aber doch bereits im Atharvaveda. Ab der Zeit der Brāhmaṇa-s veränderte sich der Terminus zu *prāyaścitta*, wobei beide aus etymologischer Sicht dieselbe Bedeutung haben: „Sühnung“, „Wiedergutmachung“ oder „Sühneritual“. Dabei handelt es sich um Rituale als Mittel zur Reinigung von den Konsequenzen eigener

träge“) könnte im Zusammenhang mit der Ausführung der jeweiligen Sühnehandlungen gesehen werden.

### 2.1.1. *prāyaścitta* von wissentlich begangenen schlechten Handlungen

In mannigfacher Weise erscheinen in der Dharmaliteratur<sup>179</sup> genaue Bestimmungen zur Ausführung des *prāyaścitta* für wissentlich begangene schlechte Handlungen (*jñāta-pāpa*),<sup>180</sup> also beabsichtigt ausgeführte schlechte Handlungen, welche in der Regel gemäß ihrer Schwere in Klassen zusammengefasst sind. Die schlechten Handlungen beinhalten schwere und geringfügige Verbrechen, Verstöße gegen den Verhaltens- und Sittenkodex, die Vernachlässigung sakraler Pflichten und Fehler bei der Ausführung von Ritualen etc. Auch Störungen bei der Ausführung von Ritualen und das Auftreten von Unglück verheißenden Ereignissen bzw. Weissagungen aller Art müssen gesühnt werden.<sup>181</sup> Hierbei unterscheidet die früheste Klassifizierung der Dharmasūtra-s<sup>182</sup> zwischen zum Verlust der Klasse führende Vergehen und Unreinheit bewirkende Vergehen.<sup>183</sup> Daneben gibt es zahlreiche allgemeinere „Wiedergutmachungsrituale“, die Reinigung von einer, mehreren oder sogar allen „Sünden“ bewirken sollen.

---

Fehler, die durch festgesetzte Handlungen wie bestimmte Kasteiungen (*kṛcchra*), die z.B. hinsichtlich der Art der Nahrung, die man zu sich nehmen darf, und der Angaben zur Ausführungsweise und Dauer des Fastens variieren oder durch andere Observanzen, aber auch durch festgelegte Gebete oder Spenden an Priester etc. entsühnt werden sollen. Die altindische Dharmaliteratur unterscheidet prinzipiell zwischen absichtlichen (*kāmataḥ*) und unabsichtlichen (*akāmataḥ*) schlechten Handlungen. Die entsprechende entschuldigende Buße wird durch einen in den Schriften bewanderten Brahmanen unter Rücksichtnahme auf verschiedene Umstände (wie Zeit, Ort, *varṇa* und *āśrama* der betreffenden Person und auch des Geschädigten, Alter, geistige Kapazität, Erst- oder Mehrfachtäter etc.) festgesetzt, siehe Gampert 1939: 23-24.

<sup>179</sup> Die Dharmaliteratur behandelt das „Verhalten, Verhaltensweisen, Weisen, in denen man sich verhalten soll“, siehe Bechert und Simson 1993: 174. Siehe auch Fn. 184.

<sup>180</sup> Nur stellt sich die Frage, inwiefern die unwissentlich begangenen Handlungen als solche erkannt werden können, denn so besteht die Möglichkeit, dass man keine Kenntnis vom evtl. begangenen Verstoß gegen die Norm (*dharma*) hat oder auch dass man trotz des Wissens um normative Vorschriften eben eine schlechte Handlung ausführt, ohne dies zu bemerken. Gemäß Kane (IV: 83), der festhält: „...for a sin that is committed knowingly the *prāyaścitta* is double of what is prescribed for the same sin if committed unintentionally and that if a sin is committed intentionally and is repeated then for the repeated lapse *prāyaścitta* is four times as much as that for the same deed done unintentionally“ ergibt sich demnach die Intention der Ausführung einer Handlung als maßgeblicher Aspekt zur Bestimmung der Art einer Buße.

<sup>181</sup> Vgl. Gampert 1939: 62-187, wo eine genaue Auflistung der „Sünden“ und dazugehörigen Wiedergutmachungshandlungen erfolgt.

<sup>182</sup> Diese Sūtra-Texte werden der Kategorie der Ritualistik (*kalpa*), einer der sechs Hilfswissenschaften des Veda (*vedāṅga*) zugeordnet; sie werden ferner zur autoritativen Überlieferung (*smṛti*) gerechnet. Vgl. auch Fn. 159.

<sup>183</sup> Siehe Gampert 1939: 31; Gampert betont weiters, dass diese Einteilung im Wesentlichen auch für jüngere Klassifizierungen dieser Art charakteristisch geblieben ist.

### 2.1.2. *prāyaścitta* von unwissentlich begangenen schlechten Handlungen

In diesem Kontext verweist Kane auf die Manusmṛti und Yājñavalkyasmṛti,<sup>184</sup> welche eindeutig festsetzen, dass die Ausführung des *prāyaścitta* und das Studium des Veda die unwissentlich begangenen schlechten Handlungen (*ajñātapāpa*), also unbeabsichtigt ausgeführte schlechte Handlungen, vernichten. Der allgemeine Ablauf eines *prāyaścitta* beinhaltet das Bekanntgeben und Aussprechen der schlechten Handlung vor einer Versammlung von Brahmanen, denen man zuvor Gaben dargeboten hat, und die Zuteilung einer von den Brahmanen festgesetzten geeigneten Buße.<sup>185</sup>

Zahlreiche Dharmawerke legen Sonderregelungen für alte Männer, Kinder und Jugendliche, Frauen und kranke Menschen fest; eine solche besteht vor allem darin, dass das *prāyaścitta* nur zur Hälfte durchgeführt werden muss.<sup>186</sup> Gemäß späterer Dharmaliteratur kann eine Person das Wiedergutmachungsritual für Kinder, Kranke oder alte Menschen stellvertretend ausführen. Zudem existiert eine besondere Form der gewöhnlichen Kasteiung (*ṛcchra*), die *śiśukṛcchra* (Kinder-*ṛcchra*), welche speziell für Frauen, Kinder, Greise und Kranke bestimmt ist.<sup>187</sup> Da in GPS 8.3 die Rede von einem Greis ist, könnte in diesem Fall die Ausführung des *śiśukṛcchra* gemeint sein.

### 2.1.3. Die Sühnung für einen Sterbenden (*sarvaprāyaścitta*)

Für Menschen, die kurz vor dem Tod stehen, gibt es ein eigens konzipiertes Ritual der Wiedergutmachung, welches *sarvaprāyaścitta* genannt wird. Dieser Terminus ist im GPS nicht anzutreffen, Kane betont jedoch, dass dieses von einem Sterbenden oder von seinem Sohn bzw. anderen Angehörigen ausgeführte Wiedergutmachungsritual im Zusammenhang mit der Kuhspende an einen Brahmanen steht. Dabei folgt der eigenen körperlichen Reinigung, welche Rasieren, Baden und das Trinken des *pañcagavya* (einer Mixtur aus den fünf Produkten der Kuh)<sup>188</sup> beinhaltet, das Verehren des Brahmanen u.a. mit Sandelholzpaste sowie der zu spendenden Kuh. Nachdem der Sterbende auf alle seine selbstverschuldeten schlechten Taten hingewiesen hat, soll er die Kuhspende oder Geld darbringen. Anschließend folgt die Spende der zehn Gaben (siehe unten p. 49).<sup>189</sup> Die Reihenfolge der Schritte, so wie sie im GPS vorgeschrieben

<sup>184</sup> Diese beiden Werke gehören zu den jüngeren Dharmaśāstra-s, die gemeinsam mit den älteren Dharmasūtra-s die Dharmaliteratur ausmachen, wobei die Manusmṛti (zw. 200 v.Chr. und 200 n.Chr.) das berühmteste und am häufigsten zitierte, die Yājñavalkyasmṛti (zw. 100 und 300 n.Chr.) das am zweithäufigsten zitierte Werk ist. Siehe Bechert und Simson 1993: 175.

<sup>185</sup> Siehe Kane IV: 84-86.

<sup>186</sup> In den von Kane (IV: 79-80) angeführten Werken variieren nur die Lebensaltersbestimmungen für Kinder, Jugendliche und alte Menschen. Gemäß Gampert (1939: 238) kommt die genannte Regelung erstmals in der Viṣṇusmṛti vor.

<sup>187</sup> Die Dauer dieser Art von Kasteiung beträgt insgesamt 12 Tage, wobei „am 1. Tag morgens, am 2. Tag abends, am 3. Tag nur ungebeten Gereichtes gegessen und am 4. Tag gefastet“ wird. Siehe Gampert 1939: 47-48.

<sup>188</sup> Diese heiligen Produkte sind Milch, geronnene Milch, Ghee, Urin und Kuhdung. Siehe unten p. 53.

<sup>189</sup> Siehe Kane IV: 184, vgl. auch Abegg 1921: 109, Fn 2. und Dubois 1978: 482. Zur Übersetzung der Textstelle zu *sarvaprāyaścitta* gemäß der mittelalterlichen Antyeṣṭipaddhati vgl. Müller 1992: 107-117.

werden, unterscheidet sich aber von der bei Kane ausgeführten Reihenfolge, da auf die körperliche Reinigung das Sühneritual folgt und danach Spenden darzubringen sind.

## 2.2. Körperliche Reinigung und Verehrung Viṣṇus

Gemäß GPS 8.5ab soll man, wenn nun tatsächlich die Zeit des Sterbens (*āturakāla*)<sup>190</sup> naht, nach der geistigen Läuterung durch die Wiedergutmachung schlechter Handlungen ein Bad (*snāna*) vornehmen. Weder im GPS noch in Naunidhirāmas Kommentar finden sich genauere Anweisungen zur Art der Ausführung des Bades. Es stellt sich hier daher folgende Frage: Soll dieses Bad wie das tägliche Bad (*nityasnāna*) gemäß der jeweiligen Klassenzugehörigkeit ausgeführt werden oder gibt es eine spezielle Ausführungsart für Menschen, die sich auf den Tod vorbereiten?

Allgemein wird zwischen zwei Arten der Reinigung unterschieden, und zwar der äußeren, das heißt körperlichen Reinigung, die zur Beseitigung von Schmutz und schlechten Gerüchen dient, und der inneren Reinigung von jenen Befleckungen, die durch schlechte Taten oder Kontakt mit schlechten Substanzen oder Personen zustande gekommen sind.<sup>191</sup> Es soll auch festgehalten werden, dass die rituelle Waschung in Indien bis heute wichtiger Bestandteil des täglichen Morgen- und Abendrituals ist, welches stets mit einem rituellen Bad beginnt und für „Zweimalgeborene“<sup>192</sup> sogar religiöse Pflicht ist. Die Ausführung dieser den Tag beginnenden und beendenden Rituale ist variabel, jedoch wird das rituelle Bad klar von der nur hygienischen Körperreinigung unterschieden.<sup>193</sup> Neben dem täglich auszuführenden Bad existiert noch eine andere Art des Bades, welche zu bestimmten Gelegenheiten oder aufgrund bestimmter Ursachen durchgeführt werden sollte (*naimittika snāna*).<sup>194</sup> Hierbei stößt man auf das für kranke Menschen bestimmte *kāpilasnāna*, welches darin besteht, dass der Kranke sich in heißem Wasser badet, bzw., falls dies nicht möglich ist, nur den Körper, ohne den Kopf, wäscht. Falls nicht einmal diese Art der Waschung möglich ist, soll der Kranke mit einem feuchten Stück Stoff abgerieben werden.

Wenn eine gesunde Person zehnmal hintereinander den Kranken berührt und nach jeder Berührung des Kranken sich selbst badet, so nennt man dies ein „Bad für Kranke“ (*āturasnāna*).<sup>195</sup> Es ist gut möglich, dass in GPS 8.5 eine dieser erwähnten Methoden

<sup>190</sup> Zur Problematik der Übersetzung dieses Begriffes siehe Fn. 504.

<sup>191</sup> Siehe Nath 1987: 198 und Fn. 3.

<sup>192</sup> Dieser Begriff wird für die Angehörigen der drei oberen Klassen (*varṇa*) verwendet und bedeutet, dass diese, im Gegensatz zur untersten Klasse, zur Schülerweihe (*upanayana*) zugelassen sind. Siehe Bechert und Simson 1993: 175.

<sup>193</sup> Siehe Michaels 1998: 261. Im alten und mittelalterlichen Indien wurden gemäß Kane (IV: 311) jedem Menschen zwei Waschungen täglich empfohlen. Über weitere Bestimmungen des täglichen Bades in Bezug auf Ausführung durch Mitglieder verschiedener Klassen, Häufigkeit, Verbote, Abfolge und zu rezitierende Mantra-s sowie über das durch das tägliche Bad erworbene Verdienst gemäß der altindischen Dharmaliteratur siehe Kane II, 1: 658-664.

<sup>194</sup> Als dritte Möglichkeit für die Ausführung eines Bades gilt das freiwillige, d.h. lediglich aus eigenem Wunsch vorgenommene (*kāmya*) Bad, wobei die insgesamt drei erwähnten Möglichkeiten (*nitya*, *naimittika* und *kāmya*) in gleicher Weise auch u.a. für das Darbringen von Spenden (*dāna*) und für die *pūjā* gelten.

<sup>195</sup> Siehe Kane II, 1: 665-667.

gemeint ist, jedoch wird bei den von Kane behandelten Textstellen nicht explizit gesagt, dass es sich um ein Bad speziell für Menschen, die kurz vor dem Tod stehen, handelt. Im Anschluss an die körperliche Waschung folgt die respektvolle Verehrung Viṣṇu in seiner Erscheinungsform als Śālagrāma-Stein<sup>196</sup> mit Duft und Blumen, Gelbwurz, Blättern des Basilikums, Räucherwerk und Lampen, Speisegaben (*naivedya*), vielen Süßigkeiten und anderem mehr (GPS 8.5cd-6). Auf die Spende des Opferlohns (*dakṣiṇā*)<sup>197</sup> folgt die Speisung der Priester mit jener Speisegabe,<sup>198</sup> mit der zuvor Viṣṇu geehrt wurde (GPS 8.7ab).

## 2.3. Erste vorbereitende Konzentration des Geistes

Die Einstimmung des Geistes auf zwei bestimmte Mantra-s und auf heilige Namen sollte schon vor dem Sterbemoment beginnen. Es kristallisieren sich gemäß dem 8. Kapitel des GPS folgende drei Aspekte der Kontemplation heraus:

- 1) die der eigenen geistigen Kraft entspringende Ausrichtung der Gedanken;
- 2) das eigenständige Aussprechen von heiligen Namen oder Mantra-s;
- 3) das Anhören der von Angehörigen ausgesprochenen heiligen Namen.

### 2.3.1. Das Murmeln von Mantra-s

#### 2.3.1.a. Der acht- und zwölfsilbige Mantra des GPS

Eine Halbstrophe des GPS (8.7cd) schreibt unmittelbar nach der Speisung der Priester das Murmeln des achtsilbigen (*aṣṭākṣara*) und des zwölfsilbigen (*dvādaśākṣara*) Mantra-s vor. Der genaue Wortlaut dieser beiden heiligen Formeln wird dabei von Naunidhirāma nicht festgesetzt. Shastri und Hiromichi bestimmen die beiden als „*om namo vāsudevāya*“ und „*om namo bhagavate vāsudevāya*“, geben jedoch keine Belegstellen für ihre Behauptungen an.<sup>199</sup> Das Viṣṇupurāṇa erklärt den zwölfsilbigen Mantra „*om namo bhagavate vāsudevāya*“ als Mittel, um dem Kreislauf von Geburt und Tod zu entfliehen, wenn man über ihn meditiert.<sup>200</sup> Kane bringt eben diesen zwölfsilbigen Mantra auch in Zusammenhang mit den letzten Momenten eines Sterbenden, der ihn unhörbar rezitiert, nachdem er zuvor alle Gedanken an Weltliches und irdische Zuneigungen aufgegeben und an seine Lieblingsgottheit (Hari oder Śiva) gedacht hat.<sup>201</sup> Ein weiteres Indiz für die Richtigkeit der erwähnten Identifikation der beiden Mantra-s

<sup>196</sup> Ausführliches zu diesem besonderen Stein siehe unten 5.1.2.a. p. 55.

<sup>197</sup> Allgemein bezeichnet *dakṣiṇā* eine rituelle Gegengabe vor allem an Priester, Bettelmönche und an religiöse Institutionen. Siehe Nath 1987: 13. Genauerer zu *dakṣiṇā* siehe unten 4.1.1. p. 46.

<sup>198</sup> Dieselbe Abfolge galt schon im vedischen Ritual. Siehe Gonda 1980: 340.

<sup>199</sup> Siehe Shastri 1980 (III): 871 und Hiromichi 2001: 25, Fn. 60. Die gleiche Definition des zwölfsilbigen Mantra erwähnt auch schon Abegg 1921: 109, Fn.7.

<sup>200</sup> Siehe Kane IV: 51. Es existieren aber auch andere Definitionen des achtsilbigen Mantra, zum Beispiel gemäß dem Nṛsiṃhapurāṇa als „*om namo nārāyaṇāya*“, ein Mantra, der in der Lage sein soll, einem alle begehrten Objekte zu verschaffen.

<sup>201</sup> Siehe Kane IV: 185.

findet sich in der von Kane (II-I: 687) beschriebenen Erwähnung des sechssilbigen („*om namo viṣṇave*“), achtsilbigen („*om namo vāsudevāya*“) und zwölfsilbigen Mantra („*om namo bhagavate vāsudevāya*“) im Zusammenhang mit der täglichen, für den Hausherrn (*gr̥hastha*) verpflichtenden Rezitation von Hymnen, Mantra-s etc., wobei er diese drei Mantra-s 108 oder 1008 Mal wiederholen soll.

Interessanterweise bestimmt Gonda (1977: 68), der Sanatkumāra-Saṃhitā des Pāñcarātra<sup>202</sup> folgend, einen achtsilbigen Mantra als „*om namo nārāyaṇāya*“ (siehe Fn. 200) und einen zwölfsilbigen als „*om namo bhagavate vāsudevāya*“, wobei diese, gemeinsam mit der sogenannten Viṣṇugāyatrī („*om nārāyaṇāya vidmahe, vāsudevāya dhīmahi, tan no viṣṇuḥ pracodayāt*“), die drei zentralen Mantra-s der Pāñcarātra-Tradition ausmachen. Diese Dreiheit von heiligen Formeln soll eine Person dazu befähigen, die Götter ihrem Willen folgen zu machen und diese in Angst und Schrecken zu versetzen. Gonda gibt zudem weitere Belegstellen aus Pāñcarātra-Saṃhitā-s zu den beiden Mantra-s und betont, dass gemäß der Nārada-Saṃhitā der zwölfsilbige Mantra die außerordentliche Macht besitzt „that it enables Brahmā and Śiva to acquire their functions“. <sup>203</sup> Dieser Definition des zwölfsilbigen Mantra und seiner Zuordnung zur Pāñcarātra-Tradition, schließt sich auch Rastelli (2006: 205) an, die weitere Belegstellen anführt. Sie erwähnt weiters, dass dieser Mantra, welcher bei der Götterverehrung und im Ritual allgemeine Verwendung findet, nicht nur die zentrale zwölfsilbige heilige Formel in der Pārameśvarasaṃhitā, welche keinen anderen zwölfsilbigen Mantra kennt, darstellt, sondern auch als wichtigster Mantra schlechthin gilt, da er Viṣṇu selbst bezeichnet.

Es liegt daher nahe, dass Naunidhirāma hier den zwölfsilbigen Mantra und evtl. auch den achtsilbigen aus der viṣṇuitischen Pāñcarātra-Tradition meint, auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass er einen unbekannten anderen Mantra mit acht bzw. zwölf Silben im Sinne hatte. Darüber, ob nun ein Zusammenhang zwischen dem zuvor dargebrachten Opferlohn und der Speisegabe (siehe oben p. 34) und dem Murmeln der beiden Mantra-s besteht, also ob diese beiden Mantra-s eben in Verbindung mit der Speisegabe angewendet werden, verliert weder der GPS selbst noch der Kommentar von Naunidhirāma ein Wort. Auch erfährt man nichts über die Wirkungsweise dieser Mantra-s oder den für ihre Rezitation zu erwartenden Lohn; diese beiden Aspekte werden hingegen im Zusammenhang mit den heiligen Namen ausführlich behandelt

<sup>202</sup> Anschließend an die sechs klassischen philosophischen Systemen Indiens (Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Vedānta und Mīmāṃsā) entwickelten sich weitere philosophisch-religiöse Systeme, welche sich aber dadurch unterscheiden, dass sie von religiösen Bewegungen mit theistischen Grundanschauungen – entweder Viṣṇu oder Śiva als höchstes Wesen anerkennend – und von rituellen Handlungen ausgehen. Von den viṣṇuitischen Systemen wurden vor allem die Sūtra-s des Vedānta („Ende / Vollendung des Veda“, dessen / deren Basis die Upaniṣad-s und die Brahmasūtra-s, sowie die BhG sind) als Ausgangspunkt herangezogen und die eigenständigen Lehren in so genannten Āgama-s, Tantra-s und Saṃhitā-s verfasst, welche entweder eigenständige Herkunft oder vollständige Herkunft aus dem Veda proklamieren. Die viṣṇuitische Pāñcarātra- und die śivaitische Pāsupata-Tradition gelten als die ältesten derartigen Systeme. Siehe Bechert und Simson 1979: 149.

<sup>203</sup> Siehe Gonda 1977: 68, Fn. 94.

werden.<sup>204</sup> Auch das GP nennt die beiden Mantra-s: Zunächst soll man, nachdem man bei einem Todkranken (*ātura*)<sup>205</sup> einen *nyāsa*<sup>206</sup> ausgeführt hat bzw. eine Spende gegeben hat (so die Ausgabe Nag Publishers) eine *pūjā*<sup>207</sup> zu Ehren Viṣṇus ausführen (S 3.10) und dann wahlweise den acht- oder zwölfsilbigen Mantra (S 1.10) murmeln. Der wesentliche Unterschied zum GPS besteht also in der Wahlmöglichkeit zwischen den beiden Mantra-s. Die folgende Strophe des GP beschreibt die Verehrung Viṣṇus genauer, und zwar erfolgt sie mit weißen Blumen und Süßigkeiten, die in Ghee (zerlassene und wieder verfestigte Butter) gekocht wurden, weiters mit Duft und Räucherwerk und vielfachen Hymnen aus der Offenbarung (*śruti*) (S 3.11).<sup>208</sup>

### 2.3.1.b. Allgemeine Definition und Funktion von Mantra-s

Alper (1989: 3-5) bringt bei seinem Versuch, zwei ausgewählte Definitionen unter den zahlreichen Definitionsvarianten von „Mantra“ aufzuzeigen, deutlich zum Ausdruck, dass die Definitionen entsprechend der zeitlichen Epoche und der jeweiligen indischen Tradition voneinander abweichen und daher eine allgemeine Gültigkeit einer einzigen Definition nicht zu erreichen ist. Gemäß Alper stellt Gonda fest, dass ein Mantra einen klaren semantischen Kern besitzt, wobei jedoch „... neither Gonda nor anyone else has really demonstrated exactly the limits and content of this semantic kernel“.<sup>209</sup>

Die indische Tradition setzt Nicht-Austauschbarkeit von Mantra-s als selbstverständlich voraus und betont die Bedeutung der „magischen Formel“ (*mantra*) als Instrument, durch welches bei genauer Einhaltung der festgesetzten Art der Ausführung des Mantra, also seiner Aussprache, ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll.<sup>210</sup> Alper (1989: 7-8) unterscheidet zwei Ziele, deren Erlangung durch das Aussprechen von Mantra-s erwartet werden, und zwar das Erreichen von praktischen Zielen, welche den Alltag

<sup>204</sup> Siehe unten 2.3.2., p. 38. Abegg (1921: 109, Fn.7) erklärt, dass gemäß dem Padmapurāṇa diese beiden Mantra-s vor der Hölle schützen sollen.

<sup>205</sup> Zur Definition von *ātura* siehe Fn. 504.

<sup>206</sup> Unter *nyāsa* versteht Kane (II, 1: 319) folgendes: „mentally invoking god and holy texts to come to occupy certain parts of the body to render it a pure and fit receptacle for worship and contemplation“. Der *nyāsa* gilt auch als wichtiger Bestandteil der *devapūjā*, eben im Sinne einer mystischen Weihung des Körpers. Zur dreifachen Klassifizierung des *nyāsa* siehe Kane II, 2: 739 und 900. Siehe auch Bühnemann 1988: 121: „*nyāsa* is the assignment of alphabets, parts of *mantras*, word divisions, etc. to various parts of the body, thus believed to be invested with divine power and made secure.“ Diese Tradition scheint gemäß Bühnemann aus der tantrischen Tradition zu stammen und soll den Körper der Person heiligen und auf ein Ritual vorbereiten. Zur Darstellung dieser vorbereitenden Handlung basierend auf den Angaben des RV (*Puruṣasūkta*) und mit weiteren Textstellen siehe Bühnemann 1988: 122-126.

<sup>207</sup> Allgemeines zu *pūjā* siehe Bühnemann 1988: 29-66, zu den einzelnen Bestandteilen der täglichen *pūjā* pp. 101ff.

<sup>208</sup> Vgl. die formale Ähnlichkeit zu GPS 8.6. Gemäß der Ausgabe von Nag Publishers soll man Viṣṇu mit Wiederholungen (d.h. Rezitationen) aus der *śruti* und *smṛti* verehren. Die Offenbarung (*śruti*) und die autoritative Überlieferung (*smṛti*) stellen eine wesentliche Kategorisierung der indischen religiösen Literatur aus brahmanisch-orthodoxer Sicht dar.

<sup>209</sup> Siehe Alper 1989: 6.

<sup>210</sup> Siehe Alper 1989: 6. Eine allgemein gehaltene Definition von „Mantra“ findet sich bei Gonda (1977: 67), der Mantra-s als Formulierungen mit übermenschlichem Ursprung und als Manifestation von ewiger, fundamentaler transzendenter Kraft sieht, welche auf die menschliche Sprache und ihren Klang übertragen wird. Und eben dieser transzendente Ursprung der Mantra-s macht ihre außerordentliche Wirksamkeit durch die Aussprache gewiss.



bestimmen, und das Erreichen von transzendenten Zielen, welche in den Bereich der Erlösung fallen. Er stuft ferner die Mantra-s in zwei Kategorien ein: ganzheitlich verständliche, wie Sätze in der gewöhnlichen Sprache, und sogenannte *bīja*-Mantra-s („Samen-Mantra-s“), die sich dem gewöhnlichen linguistischen Verständnis entziehen. Alpers Meinung nach gibt es jedoch keine absolute Unterscheidung zwischen den beiden Mantra-Typen, sondern es besteht ein fließender Übergang.<sup>211</sup> Als den charakteristischsten Gebrauch von Mantra-s bestimmt Alper (1989: 11) den *japa*. Unter dem Begriff *japa* ist ursprünglich das Murmeln von gewissen vedischen Textstellen und Hymnen als Gebet zu verstehen, wobei es zwischen dem hörbaren (*vācika*) und unhörbaren Murmeln (*upāṃśu*) und der rein geistigen Wiederholung (*mānasa*) zu unterscheiden gilt.<sup>212</sup> Die Dharmaliteratur geht davon aus, dass aufgrund der Wiederholung von heiligen Texten und der damit einhergehenden Beschäftigung mit dem Höchsten die Seele Reinheit erlangt und dadurch die höchste Realität erreichen kann.<sup>213</sup> Zudem wird das Rezitieren heiliger Textpassagen oder Formeln als ein äußerst wirksames Mittel zur Tilgung von Sünden empfohlen,<sup>214</sup> wobei jedoch diese Praxis für *śūdra*-s und auch für Frauen verboten ist.

### 2.3.1.c. Literarische Belege für Mantra-Rezitation am Lebensende

In älterer Literatur finden sich einige Hinweise darauf, dass Mantra-s nicht nur, wie im GPS / GP, als Einstimmung auf das Sterben verstanden werden, sondern auch als Konzentrationsmittel im Hinblick auf die Erlangung einer guten Geisteshaltung, mit welcher man von dieser Welt scheidet, verwendet werden sollen, und zwar explizit zum Zeitpunkt des Todes. Diese Vorstellung hat sich bis heute erhalten und wird auch demgemäß praktiziert. Edgerton (1927: 225) weist auf eine Stelle in der Chāndogya-Upaniṣad als früheste Belegstelle für Meditation und die Wiederholung heiliger Formeln beim Sterben hin. Gemäß Deussen's Übersetzung lautet die Textstelle wie folgt: „Zur Zeit des Endes soll man dann zu diesen drei Sprüchen seine Zuflucht nehmen: Du bist das Unzerstörbare, Du bist das Unerschütterliche, Du bist der Lebenshauche Spitze!“<sup>215</sup>

Weiteres verspricht die Nāḍabindu-Upaniṣad verschiedenartige Belohnung für denjenigen, der sich auf die Elemente der heilige Silbe *om* zum Zeitpunkt des Todes konzentriert: „Derjenige, der über eine der zwölf Formen der hl. Silbe *om* beim Sterben

<sup>211</sup> Zu einer übersichtlichen Darstellung der Bedeutung und Entwicklung von Mantra-s durch die verschiedenen Epochen – angefangen von der vedischen Zeit, über die Dharma- und Sūtra-Literatur bis zu den philosophischen Systemen und den Wissenschaften vgl. Alper 1989: 332-392.

<sup>212</sup> Siehe Kane IV: 44.

<sup>213</sup> Siehe Kane IV: 46.

<sup>214</sup> Siehe Kane IV: 48-49, wo eine Liste von schlechten Taten und den zu ihrer Wiedergutmachung vorgesehenen vedischen Hymnen oder Strophen (die meisten entstammen dem RV) angeführt wird. Vgl. auch Kane (II, 1: 686) zum Detail, dass die tägliche Rezitation vedischer Textstellen (*japa*) in jedem Falle auf einem Sitz aus *kuśa*-Gras stattfinden sollte.

<sup>215</sup> Zur Übersetzung von ChU 3.17.6. siehe Deussen 1897: 114, wo auch auf zwei R̥gveda-Strophen verwiesen wird, die ebenfalls diese Thematik behandeln: „Dann, altem Samen urentstammt, [Schaun sie das morgenschöne Licht, Das jenseits dort vom Himmel flammt.] (R̥V 8,6,30) Empor sind wir aus Dunkelheit, Anschauend das erhabne Licht, Anschauend den erhabnen Glanz, Zum gottumgebnen Sonnengott Gelant zum allerhöchsten Licht, – Gelant zum allerhöchsten Licht. (RV 1,50,10).“

meditiert, erlangt, je nachdem welcher More er gedenkt, unterschiedlichen Lohn, der ihn von der Wiedergeburt als König in Indien über die Götterwelt bis hin zum ewigen Brahman führen kann.“<sup>216</sup> Bis heute gilt der Glaube an die Macht der Rezitation von Gottesnamen oder Mantra-s der jeweiligen konfessionellen Gruppe als ein allgemein anerkanntes Mittel zur Erlangung der Erlösung.

### 2.3.2. Die Konzentration auf bestimmte Namen Gottes im GPS<sup>217</sup>

Der eindeutige Schwerpunkt der geistigen Konzentration liegt gemäß Naunidhirāma bei den verschiedenen Namen Gottes, denn davon weiß der GPS (8.8-25)<sup>218</sup> ausführlich zu berichten. Dieses Phänomen lässt sich wohl durch die generelle Abnahme der vedischen Gelehrsamkeit ab dem Mittelalter und durch den zeitgleich sich entwickelnden starken Einfluss der Purāṇa-s erklären.<sup>219</sup> Diese Wende bewirkte die Zentrierung auf bestimmte Gottheiten wie Nārāyaṇa, Hari oder Kṛṣṇa bzw. auf deren Mantra-s, wobei diesen dieselbe Wirkung, die den vedischen Hymnen und Strophen zugeschrieben wurde, und zwar das Tilgen von angesammeltem Schlechtem, zugesprochen wird.<sup>220</sup> Dieser Umstand hat sicherlich dazu beigetragen, dass auch im GPS das Gedenken einer bestimmten Gottheit und ihrer Namen einen größeren Stellenwert als die Mantra-Rezitation einnimmt.<sup>221</sup>

Obwohl der Autor des GPS zu Beginn (8.8) bemerkt, dass man seine Aufmerksamkeit auf zwei Gottheiten bzw. deren Namen – nämlich Viṣṇu und Śiva – richten soll bzw. diese auch anhören soll, sind alle anderen als Konzentrationsmittel genannten Namen eindeutig als Beinamen Viṣṇus identifizierbar. Das Preisen von Viṣṇu und Śiva taucht ferner im Zusammenhang mit dem Erlangen der Erlösung für Angehörige der drei oberen Klassen (Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas) auf (GPS 9.33). Im GP erläutert eine zusätzliche Halbstrophe (S 3.12) die Macht des Namen „Viṣṇu“ und erklärt, dass man durch das bloße Gedenken an Viṣṇu den höchsten Zustand (*paramā gatiḥ*) erreicht. Auffallend stark ist die Hervorhebung des Namen „Hari“, welcher im 8. Kapitel des GPS sechsmal im Zusammenhang mit den heiligen Namen genannt wird, und die Betonung jener Kraft, die durch das Erinnern, Aussprechen oder bloße Hören dieses Namens freigesetzt wird. So sollen beim bloßen Hören von „Hari“ die schlechten Taten (*pāpa*) der Menschen vernichtet werden (GPS 8.8cd).

<sup>216</sup> Zur Übersetzung von Nāḍabindu-Upaniṣad 12-17, die eine Nachbildung von Praśna-Upaniṣad 5 sind, siehe Deussen 1897: 642-645; Deussen erklärt die Silbe *om* wie folgt: „a+u+m+Nachhall; wobei *a* dem Agni, *u* dem Vāyu, *m* der Sonne und der Nachhall dem Varuṇa geweiht sind; die zwölf Formen ergeben sich aus den vier Moren des Wortes *Om*, die je einen dreifachen Aspekt haben“. Im GP / GPS findet sich die Wiederholung der Silbe *om* im Zusammenhang mit den zur Erlösung führenden Schritten für einen, der die Wahrheit kennt; siehe unten p. 82.

<sup>217</sup> Zur genaueren Erläuterung der im Folgenden erwähnten Namen Gottes und zu deren mythologischem Hintergrund siehe Appendix 3, pp. 153ff.

<sup>218</sup> Diese Strophen haben gemäß Abegg (1921: 110-12) und Bonazzoli (1984: 189) im GP (Pretakalpa) keine Entsprechung.

<sup>219</sup> Siehe Kane II, 1: 686.

<sup>220</sup> Siehe Kane IV: 50-51.

<sup>221</sup> Zum Namen Gottes als Mittel zur Erlösung vgl. auch Stietencron 1975: 62-65.

Erstaunlich ist die Behauptung, dass der Name „Hari“ sogar die schlechten Taten derer tilgt, die sich mit verdorbenem Geist (*duṣṭacitta*), also mit einer schlechten Gesinnung, an ihn erinnern. Dies wird mit folgendem Gleichnis belegt: „Das Feuer verbrennt nämlich genauso, auch wenn es nur ungewollt berührt worden ist“ (GPS 8.14cd). Diese Annahme verstärkt sich in GPS 8.15, wo gesagt wird, dass ein verbrecherischer Mensch (*pātakī*) nicht im Stande ist, ein so schweres Verbrechen (*pātaka*) zu begehen, dass der Name „Hari“ nicht die Macht hätte, diese schlechte Tat zu tilgen. Der ausgesprochene Name „Hari“ kann auch direkt zu Viṣṇus Wohnstätte führen, so wie es Ajāmila erging, als er, im Sterben liegend, den seinen Sohn bezeichnenden Namen „Hari“ ausrief. So ergibt sich, dass derjenige, der diesen Namen mit gläubigem Vertrauen (*śraddhā*) ausruft, mit absoluter Gewissheit zu Viṣṇus herrlicher Wohnstätte gelangt (GPS 8.13).<sup>222</sup> Auch das GP berichtet, dass die beiden Gutes bewirkenden Silben „Ha-ri“ denjenigen, der sie ausspricht, zur Erlösung (*mokṣa*) führen (S 3.14).

In der Darstellung des GPS spielt die Motivation des Sterbenden keine Rolle, also ob dieser den Namen Gottes zufällig oder unwissend oder aus tiefem Glauben heraus ausspricht oder an ihn denkt.<sup>223</sup> Zur Untermauerung wird in GPS 8.13 kurz die gerade schon erwähnte berühmte Geschichte des Ajāmila angesprochen. Diese Erzählung stammt ursprünglich aus dem Bhāgavatapurāṇa (6.1.21-30),<sup>224</sup> wo Leben und Lebensende des Brahmanen Ajāmila, der bis ins hohe Alter ein sündhaftes Leben führte, erzählt wird. Ajāmila heiratete eine Sklavin (also eine zur *śūdra*-Klasse gehörende Frau) und verbrachte sein Leben mit Glücksspiel, Betrug und Diebstahl. Im Alter von 88 Jahren, als die Zeit des Sterbens gekommen war, dachte er im letzten Moment an den jüngsten seiner zehn Söhne namens Nārāyaṇa, der ihm der Liebste war. Als nun Yamas

<sup>222</sup> Kane (IV: 51) weist darauf hin, dass es sich hierbei um die Darstellung eines populären Glaubens handelt, den er im Brahmapurāṇa (216.87-88) gut zum Ausdruck gebracht sieht: „Men, even after committing sins many times through folly, do not go to Hell if they prostrate themselves before Hari who destroys all sins. Those men also who always remember Janārdana even by roguery go to the world of Viṣṇu after death.“

<sup>223</sup> Auch Edgerton (1927: 224) bestätigt, dass zwischen einer rein mechanischen oder zufälligen Wiederholung und einer dem Glauben entsprungenen Wiederholung kein Unterschied besteht und zitiert einen gelehrten Bengalen aus einem Magazin aus dem Jahre 1925: „It is auspicious for a man on dying to call on the name of God. So we give names of gods to our children, that when we call them to us when we are dying we may also be calling on God.“ Ähnliches bei Justice 1997: 148.

<sup>224</sup> Das BhāP gilt heute als das populärste unter den 18 Purāṇa-s und genießt als solches große Verbreitung und Ansehen in Indien. Inhaltlich ist das BhāP mit seinen 12 Büchern (*skandha*) mit 18 000 *śloka*-s einerseits eng mit dem oftmals übereinstimmenden Viṣṇupurāṇa verknüpft und andererseits mit der BhG, aus der wörtlich Strophen entnommen wurden. Neben kosmogonischen Mythen, zahlreichen verherrlichenden Legenden über Viṣṇu, Genealogien etc. sind einige Kapitel über rituelle Vorschriften und Pflichten, heilige Plätze etc. und die Lebensgeschichte Kṛṣṇas (das berühmte zehnte Buch) in das Werk eingebaut. Die Datierung dieses Werks sowie das Thema seiner Anerkennung als klassisches, von Vyāsa verfasstes Purāṇa ist eine heikle Angelegenheit. Es gibt zahlreiche Theorien, die von einer Datierung in die vorchristliche Zeit (1200 v.Chr.) bis zu einer Zuordnung zur mittelalterlichen Periode (13. Jdht.) reichen. Siehe Rocher 1986: 138-151; die dort zusammengetragenen Datierungsvarianten (pp. 144-148) findet sich tabellarisch zusammengefasst auf pp. 147-148. Winternitz (I: 464-66) betont, dass sich im BhāP inhaltlich sehr altes Material findet, und Hazra (1940: 52-57) hält die erste Hälfte des 6. Jdht. n.Chr. für die wahrscheinlichste Entstehungszeit. Da das BhāP im Laufe der Zeit so wie alle Purāṇa-s sorgfältig überarbeitet wurde, kann man den ursprünglichen Kern jedoch kaum auffindig machen. Zu den Erzählungen rund um den Tod und das Sterben im BhāP siehe Jarow 2003.

Boten in ihrer furchterregenden Gestalt vor ihm standen, um ihn abzuholen, rief er laut nach Nārāyaṇa und daher mussten sich Yamas Diener von ihm abwenden.<sup>225</sup>

Im GPS wird „Kṛṣṇa“ zunächst als Name einer der zehn Inkarnationen Viṣṇus genannt, welche der Verwandte in der Gegenwart des Kranken aussprechen soll (GPS 8.10), denn der glücksverheißende Name „Kṛṣṇa“ hat, wenn er ausgesprochen wird, die Macht, zig Millionen schwerer Verbrechen (*mahāpātaka*) sofort zu Asche zu verbrennen (GPS 8.12). Auch im GP betont Viṣṇu selbst, dass derjenige, der ständig an ihn denkt, seinen Namen „Kṛṣṇa“ aussprechend, von ihm persönlich aus der Hölle herausgezogen wird, genauso wie ein emporwachsender Lotus das Wasser teilt (S 3.13). Sogar Yama betont in seiner Rede an seine Diener, dass durch das Aussprechen des Namens „Kṛṣṇa“ die Menschen, deren Vergehen (*kilbiṣa*) vergangen sind, die Hölle (*naraka*),<sup>226</sup> Yama und auch seine Diener niemals erblicken, nicht einmal im Traum (GPS 8.23).<sup>227</sup> Auch im Zusammenhang mit der direkten Vorbereitung auf das Sterben gibt der GPS (9.31cd-32) die Anweisung, etwas über den Erhabenen (*bhagavān*), der die Erlösung gewährt, anzuhören. Demjenigen, der am Lebensende eine Strophe, eine halbe Strophe oder bloß ein Viertel einer Strophe für den Erhabenen rezitiert, wird sogar versprochen, dass er niemals wieder aus Brahmans Welt zurückkehren wird.

### 2.3.3. Die Namen Gottes in Yamas Rede an seine Diener

Innerhalb der die heiligen Namen betreffenden Strophen des GPS ist eine Rede Yamas eingebaut (GPS 8.16-24), welche in gewisser Weise vom restlichen Text abgegrenzt erscheint. Yama verkündet seinen Boten, welche Art von Menschen sie nicht zu ihm führen sollen – und zwar jene, deren Aufmerksamkeit auf Hari gerichtet ist – und fordert sie auf, die ungläubigen (*nāstika*) Menschen zu ihm zu führen (GPS 8.16). Schon aus der Ferne sollen die Diener die Guten (*apāpa*), die sich gemäß Naunidhirāma durch eine rechtschaffenes Wesen auszeichnen (*puṇyarūpa*), meiden – nicht einmal in deren Nähe gehen. Diese guten Menschen sind für die Diener dadurch erkennbar, dass sie folgende Worte aussprechen: „Acyuta, Keśava, Rāma und Nārāyaṇa,<sup>228</sup> Kṛṣṇa und Dāmodara, Vāsudeva, Hari, Śrīdhara, Mādhava, Gopikāvallabha, Jānakīnāyaka und Rāmacandra verehere ich! O Lotusäugiger, o Vāsudeva, o Viṣṇu, o Dharaṇidhara, o Acyuta, o Śaṅkhacakrapāṇi!<sup>229</sup> Sei [mein] Schutz!“ (GPS 8.17-18).<sup>230</sup>

Yama zählt seinen Dienern im folgenden Erkennungsmerkmale schlechter Menschen auf, welche ihren Pflichten gegenüber Viṣṇu nicht nachgegangen sind und Yama daher

<sup>225</sup> Zur Geschichte des Ajāmila siehe auch Merh 1996: 176-178.

<sup>226</sup> Zu den Höllen siehe unten p. 75.

<sup>227</sup> Eine Halbstrophe des BhāP VI 1.19cd (p. 1, 30), der *na te yamaṃ pāśabhrtaś ca tadbhaṭān svapne 'pi paśyanti hi cīrṇaniṣkṛtāḥ* lautet, wurde von Naunidhirāma als Vorlage für GPS 8.23cd etwas umgeändert (S 2.3).

<sup>228</sup> Kane (IV: 51) verweist im Kontext der sündentilgenden Wirkung dieses Namen auf das Viṣṇupurāṇa: „If a man remembers Nārāyaṇa in the morning, at night, at twilight, at midday and the like, he at once secures the removal of sins.“

<sup>229</sup> Zur Erläuterung dieser heiligen Namen Gottes siehe Appendix 3, pp. 153-158.

<sup>230</sup> Die Strophe 8.18 ist wörtlich dem ViP III 7.33 (p. 226, 25-28) (S 1.12) entnommen, einem Kapitel mit dem Namen *yamagītā*.

vorgeführt werden sollen (GPS 8.19-20).<sup>231</sup> Schlechte (*asat*) Menschen sind daran zu erkennen, dass sie sich vom Nektarsaft der beiden Lotusfüße Mukundas abgewandt haben, dass ihre Begierde sie an eine irdische Wohnstätte, die den Weg zur Hölle darstellt,<sup>232</sup> fesselt, dass ihre Zungen nicht die löblichen Vorzüge und den Namen Viṣṇus aussprechen<sup>233</sup> und ihr Geist nicht der Lotusfüße Viṣṇus gedenkt, und dass ihr Kopf sich niemals vor Kṛṣṇa verneigt.

In GPS 8.21 wendet sich Yama an Garuḍa und erklärt ihm, dass für große Sünden (*mahad aṃhas*) das für die Welt Segen bringende Preisen des Namen Viṣṇus als endgültige Sühne (*ekāntikaṇiṣkṛti*) gilt. Yama geht in seiner Durchführung sogar soweit, die Ausführung von Sühneritualen (*prāyaścitta*)<sup>234</sup> als wirkungslose Reinigung zu bezeichnen, wenn sich die durchführende Person von Nārāyaṇa abgewandt hat und Schlechtes im Sinne führt;<sup>235</sup> versinnbildlicht wird dies damit, dass auch Flüsse nicht in der Lage sind, einen Krug für berauschende Getränke zu reinigen (GPS 8.22).<sup>236</sup>

## 2.4. Weitere Mittel im Hinblick auf die Bewirkung / Erlangung einer guten Geisteshaltung

GPS 8.25 erwähnt diesbezüglich nicht nur den die Flut von schlechten Taten vernichtenden Viṣṇu, sondern auch die tausend Namen der Bhagavadgītā, die man laut hersagen und auch anhören soll. Im Folgenden werden jene Dinge aufgezählt, die beim Sterben die Erlösung bewirken sollen (GPS 8.26): Das *ekādaśīvrata* genannte Gelübde (*vrata*) des elften Tages in einem Halbmonat,<sup>237</sup> die Bhagavadgītā („Gesang des Erhabenen“), das sehr bekannte und beliebte, im MBh enthaltene religiöse Lehrgedicht, welches wohl ursprünglich nicht diesem umfangreichsten Epos Indiens angehörte,<sup>238</sup> das Wasser der Gaṅgā (siehe unten 5.4., p. 61), die Blätter des Basilikums,<sup>239</sup> Viṣṇus

<sup>231</sup> Diese beiden Strophen wurden wortgetreu aus dem BhāP (VI 3.28-29) (p. 10, 27-28) übernommen (S 1.12).

<sup>232</sup> Die Qualifikation dieser Wohnstätte wird im Kommentar von Naunidhirāma als „frei vom eigenen *dharma* seiend“ (*svadharmasūnya*) umschrieben.

<sup>233</sup> Ähnliches besagt auch GPS 1.11. Dort heißt es, dass es selbstverständlich sei, dass die sich dem Willen fügende Zunge den Namen des Erhabenen ausspricht; diejenigen aber, die sich dem nicht fügen, werden als die schlechtesten / niedrigsten Menschen (*narādhama*) bezeichnet, die in die Hölle gelangen.

<sup>234</sup> Eine Darstellung der Wiedergutmachung von schlechten Handlungen findet sich oben unter 2.1. pp. 30-32.

<sup>235</sup> Naunidhirāma sieht hier diejenigen, die Hari nicht ergeben sind, in die Höllen stürzen.

<sup>236</sup> Diese Strophe stammt fast wörtlich aus dem BhāP (VI 1.18; p. 1, 29) (S 1.13). Abegg (1921: 112, Fn.2) macht darauf aufmerksam, dass ein solcher Topf nicht mehr gereinigt werden kann, und verweist u.a. auf einen indischen Spruch: „Ein im Inneren böses Herz wird durch kein Waschen an heiligen Badeplätzen rein, eben so wenig wie ein unreines Branntweingefäß, würde dieses auch hundertmal mit Wasser gewaschen“ (*cittam antargataṃ duṣṭaṃ tīrthasnāne na śudhyati | śataśo 'pi jalair dhautam madyabhāṇḍam ivāśuci* || siehe Nr. 2285 in Böhrling II: 13).

<sup>237</sup> Das Wort *ekādaśī* bezeichnet gemäß Apte (1965: 314) „the eleventh day of every fortnight of a lunar month, sacred to Viṣṇu (when fasting is enjoined and is considered to be productive of great religious merit)“.

<sup>238</sup> Siehe Bechert und Simson 1993: 56, welche die BhG auf ca. 200 v.Chr. datieren (p. 109).

<sup>239</sup> Siehe unten 5.1.2.b., p. 56. Bühnemann (1988: 47) macht auf den Umstand aufmerksam, dass der Basilikumpflanze gewisse Tage zugeordnet sind, so u.a. auch der *ekādaśī*-Tag.

Fußwasser (siehe unten 5.3., p. 60) und die Namen Viṣṇus.<sup>240</sup> Naunidhirāma hat allen Anschein nach die dieser Strophe zugrundeliegende Stelle des GP (S 2.4) verändert. Denn dort findet sich eine etwas andere Aufzählung von sechs Dingen, die „im grenzenlosen unwegsamen Samsāra die Erlösung gewähren“, und zwar Viṣṇu, das *ekādaśī*-Gelübde, die Bhagavadgītā, die Basilikumpflanze, Priester und Kühe. An einer weiteren Stelle im GP (S 3.16) werden die Basilikumpflanze, Brahmanen, Kühe, Viṣṇu und das *ekādaśī*-Gelübde als die fünf Schiffe für die im Meer des weltlichen Daseins versunkenen rechtschaffenen Menschen genannt. Im GP findet sich eine zusätzliche, in den GPS nicht aufgenommene Strophe, die in interessanter Weise auf die Thematik der Wichtigkeit der Geisteshaltung beim Sterben eingeht und besagt, dass man mit dem Merkmal des Wunschgegenstandes, welchen man beim Sterben im Sinn hat, wiedergeboren wird (S 3.15).<sup>241</sup>

### 3. Aufgaben der Angehörigen des Sterbenden

#### 3.1. Aufgabenbereiche des Sohnes

Aus den in dieser Arbeit behandelten Textpassagen des GPS geht hervor, dass die Söhne – genauer der „gute Sohn“ (*satputra*) – die wichtigsten nahen Angehörigen des Sterbenden sind. Der Sohn hat ganz konkrete, genau festgeschriebene Anweisungen im direkten Zusammenhang mit der Vorbereitung des Sterbens seines Vaters auszuführen. Der GPS (8.28-31) betont die Wichtigkeit der Existenz eines guten Sohnes (*satputra*),<sup>242</sup> der für den Vater am Lebensende in freudiger Zustimmung Spenden darbringen soll (siehe unten 4., p. 45). Im Kommentar zu GPS 9.9-10 erklärt Naunidhirāma, dass ein sohnloser übler Mensch nicht zu Viṣṇus Stätte gelangen wird.

#### 3.2. Aufgaben der anderen Angehörigen

Die Hauptaufgabe der Angehörigen (*bāndhava*) des Sterbenden liegt darin, dem Sterbenden ohne jegliche Trauer entgegenzutreten und anstelle der Trauer der Namen Gottes zu gedenken und sich diese immer wieder zu vergegenwärtigen (GPS 8.9). Denn

<sup>240</sup> Siehe oben 2.3.2., p. 38. Die Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara 1890 (siehe Appendix 2.1, Nr. 12), Rāmāteja Pāṇḍeya 1963 (siehe Appendix 2.1, Nr. 22) und Ramshankar Bhattacharya 1964 (siehe Appendix 2.1, Nr. 24) liest anstelle von „[Bhāgavad]gītā“ „*Gaṅgā*“. Naunidhirāma hat, neben der Veränderung der Erlösung gewährenden Dinge, den Zusatz *marāṇe* („beim Sterben“).

<sup>241</sup> Diese Vorstellung könnte auf BhG 8.6 (p. 138, 14-15) beruhen: „An welche Existenzform sich auch immer erinnernd er den Körper am Ende verlässt, zu genau dieser geht er, o Sohn der Kuntī, weil er immer / ständig an diese Existenzform gedacht hat“ (*yaṁ yaṁ vā 'pi smaran bhāvaṁ tyajaty ante kalevaram | taṁ tam evaiti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitaḥ ||*). Zur Analyse dieser Strophe siehe Malinar 1996: 248ff., zur Analyse des 8. Kapitels der BhG, welche die Thematik der Todesstunde behandelt, pp. 238-258.

<sup>242</sup> Siehe Hacker (1978: 499-500), der zur Definition von „gut“ (*sat*) bzw. „richtig, gut“ (*sādhu*) Kumārila zitiert: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmter Ordnung tun, ohne dass dabei ein Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren oder Diesseitigen vorläge, so muss man es als *dharma* verstehen.“ Das heißt, dass ein guter Mensch nur derjenige sein kann, der sein Leben nach dem *dharma* ausrichtet und eben aufgrund dieser Ausrichtung richtig handelt.

nur jene Angehörigen, die in der Gegenwart des Sterbenden die zehn im Bewusstsein der Weisen verankerten Namen der Inkarnationen Viṣṇus (*daśāvatāra*),<sup>243</sup> und zwar Fisch (*matsya*), Schildkröte (*kūrma*), Eber (*varāha*), Mannlöwe (*nāraśiṃha*) und Zwerg (*vāmana*), (Paraśu-)Rāma, Rāma, Kṛṣṇa sowie Buddha und Kalkin, aussprechen, werden rechtmäßig als „Verwandte“ tituliert (GPS 8.10-11).<sup>244</sup>

Wenn man nun die eigene Trauer und Klage über den zweifelsfrei schmerzlichen Verlust eines nahe stehenden oder geliebten Menschen nicht direkt vor dem Sterbenden zum Ausdruck bringen darf, stellt sich die Frage, zu welchem Zeitpunkt und in welcher Weise der Umgang mit Trauer stattfindet. Die Antwort liegt in den nach dem Tod auszuführenden Ritualen, die nicht nur den Toten geleiten und ernähren, sondern auch eine Stütze für die Hinterbliebenen sind und eine gewisse Beziehung zwischen Lebenden und Toten aufrechterhalten. „Der Prozess des Reisens der Toten korrespondiert mit der Trauerzeit“,<sup>245</sup> und somit können die Trauernden erst wieder ins Leben zurückfinden, wenn der transformierte Tote als sicher im Jenseits aufgehoben gilt. Im GPS finden sich eben diese Rituale, die vom Sohn durchgeführt und denen die Hinterbliebenen beiwohnen, in ausführlicher Beschreibung. Am zwölften Tag nach der Verbrennung lässt man dann den als gefährlich eingestuften umherirrenden *preta* durch das *sapiṇḍana*-Ritual in die Reihe der hilfreichen Ahnen (*pitṛ*) aufsteigen und kann somit nicht nur die Sorgen über dessen Verbleiben loslassen, sondern gliedert sich auch selbst nach dem Ende der unreinen Zeit wieder ins Leben ein.<sup>246</sup> Ein zweiter wesentlicher Aspekt von Trauer, welcher erst eintreten kann, wenn der Verstorbene unter den Ahnen weilt, ist die durch monatliche und jährliche Rituale festgesetzte Trauer sowie individuelle Erinnerung an den Verstorbenen.

Interessanterweise erfährt man aus Reiseberichten, wie zum Beispiel von Wilkins aus dem Jahre 1887, dass zu dieser Zeit die Angehörigen ihrem Kummer freien Lauf ließen und diesen vor dem Sterbenden nicht verbargen. So berichtet Wilkins, dass, bevor die Verwandten und Freunde mit dem auf dem Bett plazierten Sterbenden zur Gaṅgā aufbrechen, sich alle noch einmal rund um diesen versammeln und ihren Schmerz und

<sup>243</sup> Die im Folgenden angeführten Namen stehen für die in den Purāṇa-s aufgelisteten zehn Avatāra-s (wörtl. „Herabstieg“), in den Epen und Purāṇa-s als Inkarnationen Gottes auf Erden in verschiedenartiger Gestalt (teils menschlich – teils tierisch) verstanden. Gemäß der Belehrung Kṛṣṇas in BhG 4.7-8 (p. 65, 10-17) erschafft sich Gott von Yuga zu Yuga (siehe Fn. 401) immer wenn sich eine Abnahme (*glāni*) des *dharma* und ein Emporkommen (*abhyutthāna*) des *adharma* ereignet, zum Schutz der Guten, zur Vernichtung derer, die Schlechtes tun, und um den *dharma* (wieder) zu festigen (d.h. wiederherzustellen). Zur mythologischen Erläuterung der einzelnen Inkarnationen siehe Appendix 3, pp. 153ff. Zusätzlich sind weitere fünfzehn „kleinere Herabkünfte Gottes“ bekannt; näheres dazu bei Haussig 1984: 189-192. Gemäß Stutley 1977: 32 ist es wahrscheinlich, dass dieses Konzept eine Weiterentwicklung des vedischen Mythos ist, dass eine Gottheit durch deren magische Kraft (*māyā*) in der Lage ist, jegliche Form anzunehmen.

<sup>244</sup> GPS 8.10-11ab ist wörtlich dem GP entnommen (S 1.11), wobei die Anweisung in 11cd, dass die Verwandten diese Namen in der Gegenwart des Kranken aussprechen sollen, von Naunidhirāma hinzugefügt wurde. Ward (1996: 269) erwähnt den Brauch, dass die Angehörigen nicht nur selbst heilige Namen rezitieren, sondern auch den Sterbenden regelrecht dazu anhalten, Namen wie Nārāyaṇa, Brahmā und Gaṅgā oder Namen seiner Schutzgottheit abhängig von der „Sekten“-zugehörigkeit laut herzusagen.

<sup>245</sup> Siehe Michaels 2005: 9.

<sup>246</sup> Siehe oben 2.2.1., pp. 11ff. Vgl. auch Assmann 2005: 23-25 und Buß 2005: 181. Zur Thematik von Trauer und ritueller Todesbewältigung vgl. auch Michaels 2007: 75-89.

Kummer zum Ausdruck bringen, indem sie sich auf die Brust und Stirn schlagen; manche umklammern noch einmal den Sterbenden, während sie laut und schrill wehklagen. Die gesamte Wegstrecke zum Fluss hindurch wiederholen die Verwandten und Freunde laut die Namen von Göttern und Gottheiten.<sup>247</sup>

### 3.3. Verschiedene Aufgaben gemäß anderen Textquellen

Die Übertragung der Pflichten des sterbenden Vaters auf den Sohn wurde in früherer Zeit dahingehend praktiziert, dass ein spezielles Ritual vom Sohn für den sterbenden Vater ausgeführt wurde. Dabei sitzt der Sohn dem Vater zugewandt, der in bestimmter Reihenfolge sein gesamtes Vermächtnis, einschließlich der Sinne, jeglicher Empfindungen von Lust und seines gesamten Bewusstseins, auf den Sohn überträgt; der Sohn nimmt dies alles in sich auf. Ist der Vater schon zu geschwächt für diese lange Rede, kann er zusammenfassend sagen: „Meine Lebenskräfte (*prāṇa*) möge ich in dich legen.“<sup>248</sup>

In der vedischen Zeit galt es zudem, dem Sterbenden unterschiedliche, auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten vedischen Schule abgestimmte Gesänge zumeist in das rechte Ohr zu flüstern. Die Verwandten des Angehörigen setzten sich um den kurz vor dem Tod Stehenden und rezitierten die tausend himmlischen Namen des Nārāyaṇa in einer für ihn hörbaren Weise.<sup>249</sup> Dem Sterbenden wurden auch gewisse Passagen aus dem Veda vorgetragen, so zum Beispiel, gemäß dem Gautamapitṛmedhasūtra, „the first and last verses of the Veda“ und bestimmte für diesen Zweck vorgesehene *sāman*-s in das rechte Ohr geflüstert. Gemäß anderen Textquellen hat der Sohn bzw. ein Verwandter, dem Sterbenden Passagen aus der Taittirīya-Upaniṣad in das Ohr zu murmeln.<sup>250</sup> Die Unterschiede hinsichtlich der zu rezitierenden Texte bzw. Textstellen sind so groß, dass eine Zusammenstellung den für diese Diplomarbeit vorgesehenen Rahmen sprengen würde. Die große Vielfalt zeigt sich auch deutlich in der von Kane ausgewählten Textstelle der Antyakarmadīpakā, die besagt, dass der Sterbende, der unfähig ist, sich mit *japa*<sup>251</sup> zu beschäftigen, sich Viṣṇu oder Śiva im Geist vergegenwärtigen und derer beider tausend Namen, die Bhagavadgītā, das Rāmāyaṇa, die Upaniṣaden wie die Īśāvāsya sowie Hymnen an Soma anhören soll.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Siehe Wilkins 1975: 375. Gleiches berichtet auch Parry (1994: 153).

<sup>248</sup> Siehe die Übersetzung der Kauṣītaki-Upaniṣad II.15 in Deussen 1897: 40-41. Vgl. auch Bäumer 1986: 154-155, wo eine ähnliche Stelle in der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad (I 5,17) übersetzt und kommentiert wird.

<sup>249</sup> Siehe Caland 1967: 11; Caland führt drei zu rezitierende Gesänge an, wobei zwei den Sterbenden anleiten, zum Himmel und zum Licht zu gehen.

<sup>250</sup> Siehe Kane (IV: 185).

<sup>251</sup> Zur Erläuterung dieses Begriffes siehe oben p. 37.

<sup>252</sup> Siehe Kane IV: 185. Ähnliche Angaben bei Müller 1992: 119.



## 4. Spenden vor dem Tod

Der zweite Teil des 8. Kapitels (Strophen 27-118)<sup>253</sup> des GPS befasst sich ausführlich mit der Thematik des Spendens,<sup>254</sup> wobei ich mich im Folgenden auf eine knappe Darstellung jener Spenden, welche explizit am Lebensende (*ātura*) dargebracht werden sollen bzw. jener Spenden, welche die Zeit des Sterbens betreffen (*dānam ātura-kālikam*),<sup>255</sup> beschränke. Grundsätzlich dienen Spenden der Wiedergutmachung von schlechten Handlungen und sollen eben diese zerstören.<sup>256</sup> Unbedingt anzuführen ist ferner der bei Nath angesprochene Glaube der späteren Periode: Der Zweck der Spendengabe ist, jegliche schlechten und „schädlichen Einflüsse“,<sup>257</sup> die zuvor durch die rituelle Reinigung nicht beseitigt wurden, auf den Empfänger der Gaben, in diesem Fall einen Brahmanen, zu übertragen. Die Thematik des Spendens am Lebensende ist eng mit dem Thema des eigenen Sohnes, der für die Durchführung dieser Praxis auf Erden erwünscht wird, verknüpft. Dieser ist für die korrekte Ausführung der Spende und die richtige Geisteshaltung verantwortlich. Von den „Gesetzeskennern“ (*dharma-kovida*) wird gemäß GPS und GP hier auf Erden ein guter Sohn (*satputra*) begehrt, damit dieser in der Todesstunde für den Vater alle Gaben spendet (GPS 8.29; S 2.6). Naunidhirāma bezeichnet diesen Zweck, für welchen Söhne begehrt werden, im Kommentar als „das Geben am Lebensende“ (*āturadāna*). So versprechen der GPS und das GP, dass jene Gaben, die am Lebensende gespendet werden, unvergänglich (*akṣaya*) werden sollen; hierbei kommt es jedoch nicht auf die Menge der Gaben an, denn es sei unwichtig, ob viel oder wenig dargebracht wird, sondern auf die den spendenden Sohn beherrschende Geisteshaltung, welche in freudiger Zustimmung bestehen sollte (GPS 8.28). Diese Zustimmung äußert sich in seinen Gedanken und Worten hinsichtlich des Spendenguts, welches er in freudvoller Stimmung dem Priester übergeben soll und über die Unvergänglichkeit der Spende bestimmt. Die Strophe des GP, die Naunidhirāmas Strophe zugrundeliegt, betont ebenfalls, dass jene Spende, welcher der Sohn des Sterbenden freudig zustimmt, unendlich (*anantaka*) ist (S 2.5). Das GP bezeichnet zudem die Spende, die einer Person, deren Sinne defektiv sind, gegeben werden soll, als Wahrheit (*satya*) (S 3.17). Außerdem zeichnet sich gemäß GP jener Sohn, der zur Zeit des Todes alle Spenden für den Vater geben lässt, sogar gegenüber demjenigen aus, der eine Manenspende (*śrāddha*) im heiligen Ort Gayā ausführt, und seine Familie erfreut (S 3.18). Die charakterliche und moralische Stärke der guten Söhne zeigt sich im letzten Lebensabschnitt des Vaters, wenn er mit halb ge-

<sup>253</sup> Vgl. oben die Strukturanalyse des 8. Kapitels (p. 16).

<sup>254</sup> Eine gute Zusammenstellung der verschiedenen Aspekte des Spendensystems von der vedischen Zeit bis in die Moderne findet sich in Kane II, 2: 837-888.

<sup>255</sup> Vgl. GPS 9.1.

<sup>256</sup> Auf diese Weise äußern sich einige Dharma-Werke, wo u.a. die Spende von Gold, einer Kuh und Land als gutes Mittel zur raschen Zerstörung von Sünden angegeben wird. Siehe Kane IV: 51-52.

<sup>257</sup> Gemäß Nath (1987: 198) umfasst dies „all moral, physical and even social defilement caused either by sinful acts or by contact with foul substances or even due to events of social crisis in one’s life“. Ebenso werden schädliche Einflüsse durch heiliges Wasser gewaschen. Aufgrund der enormen Bedeutung, die der rituellen Reinheit zugesprochen wird, gibt es auch die Vorschrift, vor der Ausführung der Spende ein rituell reinigendes Bad zu nehmen.

öffneten Augen auf der Erde liegt (GPS 8.30ab, S 1.14), und die Söhne trotzdem nicht nach seinem von ihm zusammengetragenen Besitz verlangen (GPS 8.30cd). Im GP heißt es, dass jener Sohn, der alle Gaben spendet, wenn der Vater mit halb geöffneten Augen am Boden liegt, von den Göttern verehrt wird.<sup>258</sup> Das Pferdeopfer (*aśvamedha*) und das große Opfer (*mahāyajña*) sind im Vergleich zu der Spende, welche vom eigenen Sohn für den todkranken Vater dargebracht wird, und zwar wenn sich sein Atem vom Körper weg bewegt, nicht ein Sechzehntel wert (S 3.19). Interessanterweise erwähnt eine Stelle im GP, dass derjenige, der sich auf einer mit Kuhdung bestrichenen und *darbha*-Gras bestreuten Stelle befindet (S 2.15), durch eine dort dargebrachte Spende (*dāna*) alles Üble sühnt (S 3.35).<sup>259</sup>

## 4.1. Die Arten von Spenden

### 4.1.1. Der Opferlohn (*dakṣiṇā*)

Einem todkranken Rechtschaffenen sollte man *dakṣiṇā* geben und den Priester von der Speisegabe, mit der zuvor Viṣṇu geehrt wurde, essen lassen (GPS 8.7ab).<sup>260</sup> Der Begriff *dakṣiṇā*<sup>261</sup> bezeichnet eine rituelle Spende v.a. an Brahmanen, Bettelmönche und religiöse Institutionen, wobei diese im GPS nicht festgelegt ist. *dakṣiṇā* als wesentlicher Bestandteil der Opferrituale kann hingegen als Opferlohn verstanden werden, wobei auch angenommen wird, dass der Begriff aufgrund der weiteren Bedeutung „fruchtbar“ eine fruchtbare Milchkuh im Sinne eines üblichen Opferlohns für den Priester meint.<sup>262</sup> Die Milchkuh als gängiges Honorar für den das Opfer ausführenden Priester nimmt schon in der vedischen Zeit einen hohen Stellenwert ein, da ihr im ṚV in zahlreichen Hymnen größte Achtung gezollt wird. Aus diesen vedischen Textstellen ergibt sich, dass sie als „heilig“ und nur für Brahmanen bestimmt betrachtet wurde, wobei ihre Heiligkeit aber nicht von vornherein bzw. aus sich heraus gegeben ist, sondern erst durch den Kontakt mit den Brahmanen entsteht.<sup>263</sup>

<sup>258</sup> Auch das GP (S 1.8) erwähnt, dass der Sohn die Gaben für den kranken, mit halb geöffneten Augen auf der Erde liegenden Vater spenden lassen soll.

<sup>259</sup> Zur Vorbereitung der Erde auf die gleiche Weise im Kontext der Anweisungen zur Zeit des Sterbens siehe unten 5.1., p. 51.

<sup>260</sup> Vgl. oben p. 34.

<sup>261</sup> Beim Versuch der Interpretation des Begriffs ergeben sich gemäß Nath (1987: 22) Schwierigkeiten, da dieser mit *dāna* verwandt ist und oftmals keine klare Trennung der beiden Begriffe ersichtlich ist. Aufgrund der verschiedenen etymologischen Herleitungen von *dakṣiṇā* sind verschiedene Interpretationen möglich, von „Kraft und Stärke verleihend“, „stärkend“, „kräftigend“ (*dakṣaya*) in Bezug auf Spenden, die religiöse Rituale und Opfer stärken sollen, bis zur Interpretation als Spende, die mit der rechten Hand gegeben werden soll. Siehe auch Heesterman (1993: 38, Fn. 142), der anhand von Textstellen aus Brāhmaṇa-s aufzeigt, dass eine Verbindung der *dakṣiṇā*-Kuh zum Himmel besteht.

<sup>262</sup> Siehe Nath 1987: 22-23. Zur kurzen Diskussion von *dakṣiṇā* als Entlohnung für priesterliche Dienste siehe Nath 1987: 23-24, zu Motiven und Gründen für das Spendens Nath 1987: 25-41.

<sup>263</sup> Siehe Brown 1978: 97-98.

### 4.1.2. Die Speisegabe (*anna*)

Nachdem sich der Sterbende geistig auf Viṣṇu eingestimmt hat und die tausend Namen der Bhagavadgītā laut hergesagt oder angehört hat (GPS 8.25), soll eine Speise aus zerlassener Butter und Gold zubereitet werden. Nur aus dem Kontext ergibt sich, dass diese speziell zubereitete Speise eine Gabe an den Brahmanen ist, die der Sohn gemeinsam mit Kühen und Kälbern darbringen soll (GPS 8.27). Hinweise auf die Beschaffenheit der darzubringenden Speise findet man z.B. im „Poona-Wörterbuch“, welches von der Bedeutung „food (as oblation or offering)“ ausgeht. Zwei weitere relevante Bedeutungen von *anna* sind „rohe Nahrung“ (u.a. Früchte, Wurzeln, Getreidekörner, Gräser etc.) und „gekochte Nahrung“ (also ganze gekochte Mahlzeiten oder aber gekochter Reis).<sup>264</sup> Nath versteht unter *anna* im Sinne einer Opfergabe ungekochtes Getreide, welches in einigen Gesetzesbüchern als Gabe an Brahmanen empfohlen wird, wobei gleichzeitig gekochte Gaben verboten werden.<sup>265</sup> Aufgrund der Knappheit des GPS ist eine genaue Definition der Bestandteile dieser Speisegabe nicht möglich.

### 4.1.3. Allgemeines zu *dāna*

Der Begriff *dāna* taucht schon im ṚV und in anderen vedischen Texte auf, nur ist dessen Bedeutung gemäß Nath zweideutig. Dies spiegelt sich in den zahlreichen Synonymen für *dāna* wieder, welche alle eine großzügige Person oder Großzügigkeit als Charaktereigenschaft bezeichnen. Nath hält auch fest, dass *dāna* im vedischen Kontext eben nicht nur die Eigenschaft der außerordentlichen Großzügigkeit des Spenders meint, sondern auch den für einen großzügigen Spender entstehenden Ruhm bzw. Ansehen. *dāna* im Sinne einer Opfergabe scheint im ṚV als das Hauptmittel zur Verteilung von Vermögen zwischen den Volksstämmen zu fungieren. In der vedischen Literatur sind die Anfänge der Bedeutung von *dāna* als religiöser Opfergabe an die Priester im Zusammenhang mit großen Opfern anzutreffen, wobei für den Spender der Gaben großer Wohlstand erwartet wurde. In der nachvedischen Zeit, ab dem 5. Jhdt. n.Chr. tritt *dāna* in einem neuen Kontext auf, denn zu dieser Zeit löste die landwirtschaftliche und zunehmend auf einem Geldmarkt basierende Wirtschaft wirksam und langfristig die frühvedische pastorale Wirtschaft ab; gleichzeitig gewinnt das Privateigentum einen zunehmenden Stellenwert innerhalb der Gesellschaft.<sup>266</sup> Im Zusammenhang mit den religiösen Bewegungen des 6. Jhdts. n.Chr., welche zahlreiche Wandermönche und „Weltentsager“ hervorbrachten, wurde *dāna* im Sinne von Almosen unter dem Aspekt der Wohltätigkeit verstanden und nicht mehr allein im Zusammenhang mit rituellen Spenden.<sup>267</sup> Galt *dāna* im Sinne einer Opfergabe in der vedischen Zeit noch als Hauptmittel zur Verteilung von Vermögen zwischen den Volksstämmen, so wurden Spenden nun dem Privatbesitz entnommen, was natürlich einen persönlichen Verzicht

<sup>264</sup> Siehe Bhatta 2004-2005: 3813.

<sup>265</sup> Siehe Nath 1987: 138.

<sup>266</sup> Siehe Nath 1987: 14-16.

<sup>267</sup> Bereits in einer ṚV-Hymne wird *dāna* als Almosen für die Armen verstanden, siehe Nath 1987: 17-18.

seitens des Spenders impliziert. Um die Zeitenwende (ab dem Beginn der christlichen Zeitrechnung) wird *dāna* speziell als rituell-religiöses Spenden verstanden und von anderen Arten des Gebens unterschieden, wobei der rituellen Durchführung nun größere Bedeutung zugesprochen wird.<sup>268</sup> Im Zeitalter der Purāṇa-s ist die Funktion von *dāna* im Sinne einer rituellen Spende wohl am besten darin zu verstehen, dass man sich damit einer Schuld oder einer Pflicht entledigt. Mittlerweile hat das Spenden den freiwilligen Charakter verloren und ist verpflichtend, teils sogar religiöse Pflicht geworden.

#### 4.1.3.a. Die doppelte Spende

Bei gewissen Umständen, das heißt im Falle eines Todkranken (*ātura*) und zur Zeit einer Sonnen- oder Mondfinsternis (*uparāga*), zeichnet sich eine doppelte Spende aus, das heißt unter diesen Umständen ist eine solche der einfachen Spende vorzuziehen (GPS 8.32ab; S 1.15). An einer zusätzlichen Stelle im GP heißt es, dass im Falle eines Todkranken eine Gabe von Sesamkörnern, Kühen und Land gespendet wird und der Todkranke zu eben dieser Zeit (*tatkāla*) den Lohn für die Spende erhält. Damit könnte die zu unterschiedlichen Zeitpunkten eintretende Wirkung der im Diesseits gespendeten Gaben gemeint sein.<sup>269</sup> Weiters wird erklärt, dass die Spende für einen Lebenden unzubereitet gegeben werden soll (S 3.21).

Es stellt sich auch die Frage, welche Art von Finsternis gemeint sein könnte. Aus der Grundbedeutung des Wortes geht keine Spezifizierung hervor, denn der Terminus *uparāga* kann beides, Sonnen- und Mondfinsternis, bezeichnen.<sup>270</sup> Die Astronomie kennt eine allgemeine Bezeichnung für Sonnen- und Mondfinsternis, spricht aber im Falle der Spezifizierung von der Sonnenfinsternis als *sūryagrahaṇa*, von der Mondfinsternis als *candragrahaṇa*.<sup>271</sup>

#### 4.1.3.b. Die große achtfache Spende

Aus dem oben (s. p. 45) genannten Grund soll unbedingt einem Brahmanen die achtfache Spende (*aṣṭadāna*) dargebracht werden, welche sich aus Sesamkörnern, Eisen, Gold, Baumwolle, Salz, sieben Getreidearten,<sup>272</sup> einem Stück Land und Kühen zusammensetzt, wobei jede einzelne Komponente in der Überlieferung als Läuterungs-

<sup>268</sup> Siehe Nath 1987: 19.

<sup>269</sup> Die Sesamspende hat nicht nur eine sündentilgende Wirkung, sondern durch sie werden auch verschiedene dämonische Wesen zufriedengestellt (GPS 8.35-36). Die Gabe der sündentilgenden Vaitaraṇī-Kuh ist dem Verstorbenen auf seinem Weg, dem „Weg des *dharmā*“ (*dharmamārga*), behilflich, indem diese Kuh ihn sicher über die Vaitaraṇī bringt (GPS 8.57-89). Und durch die Landspende sühnt der Sterbende selbst schwere Verbrechen (GPS 8.49-55).

<sup>270</sup> Das PW (I / 966) betont, neben der Bedeutungsangabe für *uparāga*, -m. (*upa√rañj*) „Verfinstern, Finsternis“, dass einige Sanskritwerke das Kompositum *candrasūryoparāga* im Sinne von „Sonnen- und Mondfinsternis“ belegen. Auch Apte (1965: 291) bestimmt den Terminus eindeutig als „an eclipse of the sun or moon“. Siehe Kane II, 2: 770 zu *candrārkopāraṇa* („Sonnen- und Mondfinsternis“).

<sup>271</sup> Vgl. Pingree 1981: 20 und 27-29, wobei kein Sanskritterminus für den allgemeinen Begriff angegeben wird.

<sup>272</sup> Zur Identifizierung der sieben Getreidearten vgl. Hiromichi 2001: 25, Fn. 57.

mittel verstanden wird (GPS 8.33).<sup>273</sup> Der GPS bezeichnet diese acht aufgezählten Dinge als „große achtfache Spende“ (*aṣṭamahādāna*) und empfiehlt ihre Gabe, welche selbst schwere Verbrechen zerstören können soll, in der Todesstunde (GPS 8.34). Auch das GP nennt diese „achtfache Spende“, fügt jedoch hinzu, dass diese vom Kranken an einen ausgezeichneten Zweimalgeborenen zu geben ist (S 3.25).

Naunidhirāma hat GPS 8.34ab eindeutig gemäß einer Halbstrophe des GP (S 2.8) konstruiert, jedoch etwas verändert. Denn dort findet sich anstelle der „großen achtfachen Spende“ die „große Spende“, welche aus Sesamkörnern und Kühen besteht und gleichfalls selbst schwere Verbrechen vernichtet.

Zusätzlich heißt es, dass Sesamkörner und Kühe nur an einen Priester gegeben werden dürfen, niemals aber an eine Person, die einer anderen Klasse zugehört. Die Spende, die sich aus Sesamkörnern, Kühen und Land zusammensetzt, wird gemäß dem GP speziell vorbereitet gegeben. Für Personen, die anderen Klassen angehören, für Verwandte, die man zu ernähren hat, und für Frauen wird diese Gabe nicht hergerichtet gegeben, das heißt im jeweiligen ursprünglichen Zustand gespendet (S 3.24).

Zusätzlich verspricht das GP die Tilgung des im Verlauf einer Existenz bewirkten Übels in genau dem Augenblick, wo man eine Kuh, Sesamkörner, ein Stück Land und Gold an einen Zweimalgeborenen spendet (S 3.23).

Die Darbringung einer „Nandanandana“ genannten Kuh an einen Brahmanen am Lebensende gilt gemäß Yama als Garantie dafür, nicht in den Höllenfluss, die Vaitaraṇī, die aus Fleisch, Knochen und Blut besteht, hineinzustürzen. (GPS 8.24).<sup>274</sup> Zudem führt nur das GP (S 3.22) eine sich aus zehn Dingen (Kühe, Land, Sesam, Gold, Ghee, Gewand, Getreide, Melasse, Silber und Salz) zusammensetzende Spende an.<sup>275</sup> Im Folgenden werden noch weitere Spenden, die in verschiedenen für den Kranken darzubringenden Gegenständen wie einem Regenschirm (*chatra*), eine Münze (*mudrika*), einem Wassertopf (*kamaṇḍalu*) usw. bestehen, besprochen.<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Diese Strophe trifft man gleich an mehreren unterschiedlichen Stellen des GP (S 1.16, S 1.17) an. Siehe auch Michaels 1999: 117.

<sup>274</sup> Pandey (1969: 246) macht darauf aufmerksam, dass die sogenannte Vaitaraṇī-Kuh zur Zeit der Sūtra-s Anustaraṇī genannt wurde und entweder geopfert und mit dem Leichnam gemeinsam verbrannt oder am Verbrennungsplatz freigelassen wurde.

<sup>275</sup> Kane (IV: 182) führt die Spende von zehn Gaben auf mittelalterliche Zusammenfassungen wie den Śuddhiprakāśa zurück, in welchem sich dem GP / GPS ähnliche Angaben wiederfinden. Der Sohn oder ein Verwandter des Sterbenden soll, wenn er dem Sterben nahe mit halb geschlossenen Augen von der Bettstelle auf den Boden gelegt worden ist, eine oder mehrere von zehn Gaben für ihn spenden lassen. Diese Gabe setzt sich aus Kühen, Land, Sesam, Gold, Ghee, Kleidung, Getreide, braunem Zucker (aus Palmsaft), Silber und Salz zusammen und gilt mehr als eine im berühmten Pilgerort Gayā durchgeführte Manenspende (*śrāddha*) oder Hunderte von Pferdopfern (*aśvamedha*). Siehe auch Colebrooke 1972: 97.

<sup>276</sup> Vgl. GP 4.8cd-9 (Ausgabe von Nag Publishers 1984; siehe Appendix 2.1, Nr. 27); diese Textstelle fehlt in den Ausgaben von Jivānanda Vidyāsāgara 1890 (siehe Appendix 2.1, Nr. 12), Rāmateja Pāṇḍeya 1963 (siehe Appendix 2.1, Nr. 22) und Ramshankar Bhattacharya 1964 (siehe Appendix 2.1, Nr. 24). Vgl. auch Fn. 723.

## 4.2. Der versprochene Lohn des Spendens

Es hängt viel von der richtigen Durchführung der Gabe der vorgeschriebenen Spenden ab. Der gute Sohn soll den zusammengetragenen Besitz des Vaters noch zu Lebzeiten des Vaters spenden und ihn in die andere Welt hinüberführen, dann wird dem Vater kein Leid zuteil (GPS 8.31). Ähnlich ist die diesbezügliche Darstellung des GP, nur unterscheidet sich der Lohn dahingehend, dass der verstorbene Vater als „Hinübergehender“ (*ativāha*) und auch im Zustand als *preta* durch die dargebrachten Spenden ernährt wird (S 2.7).

Zudem soll die Macht des Spendens für einen rechtschaffenen Menschen bewirken, dass er in einem schönen himmlischen Körper (*sudivya deha*) das Himmelsgewölbe erlangt (GPS 9.48; siehe unten 7.2.5., p. 79). Die Erlösung (*mukti*) soll jedoch auch mittels dargebrachter Spenden schwer zu erlangen sein (GPS 9.36).

## 5. Anweisungen zur Zeit des Sterbens

Nachdem das Spenden an einen mit den Schriften vertrauten Brahmanen ordnungsgemäß durchgeführt wurde, verkündet der Erhabene in der ersten Hälfte des 9. Kapitels des GPS die richtige Methode (*vidhi*) für das Aufgeben des Körpers. Mit dieser Methode sollen die Menschen, wenn sie gestorben sind, zu einem guten Zustand / Ort (*sadgati*) gelangen, welcher eindeutig von dem gegensätzlichen schlechten Zustand / Ort (*durgati*) und dem höchsten Zustand (*paramā gatiḥ*), der der Erlösung (*mokṣa*) gleichkommt,<sup>277</sup> unterschieden wird (GPS 9.2). Die Anweisungen werden ständig durch Einschübe, in denen die einzelnen Schritte in erklärender und verherrlichender Weise behandelt werden, unterbrochen. Die konkreten Schritte, die idealerweise vom eigenen Sohn durchgeführt werden sollten, werden in den Strophen 3-4, 16, 21-23, 29, 31cd und 33-35 behandelt; die dazwischenliegenden Strophen sind erklärende Einschübe.

---

<sup>277</sup> Der Terminus *gati* ( $\sqrt{\text{gam}}$ ) kann im Kontext des Sterbens einerseits einen „Ort“ bezeichnen, zu dem man nach dem Tod gelangt, also eine Art Existenzbereich, und andererseits einen abstrakten „Zustand“, den man nach dem Tod erreicht. Siehe Apte (1965: 399) und pw (II / 148). Im GPS und auch an Stellen des GP tritt *gati* (GPS 16.109) in unterschiedlichen Komposita auf: *durgati* (GPS 9.10, 16.116), *paramā gatiḥ* (GPS 1.17, 9.30, 16.108), *sadgati* (GPS 9.2) und *svargati* (GPS 16.116). Der Terminus *gati* schafft ein System von Existenzbereichen bzw. Zuständen, zu denen die Menschen gemäß ihrer Lebensführung gelangen. *paramā gatiḥ* würde ich jedoch nur als den „höchsten Zustand“ wiedergeben, da der Begriff mit der Erlösung gleichgesetzt und somit wohl eher nicht mit der Vorstellung eines Ortes bzw. Existenzbereiches verbunden wird. Existenzbereiche wie Himmel und Hölle existieren hingegen in bildhafter Vorstellung. Siehe dazu auch 7.1.6. 75.

## 5.1. Das Anfertigen eines reinigenden *maṇḍala*

Schon im ersten Schritt spiegeln sich erneut Aspekt der Reinigung wider, so soll man, wenn die Zeit gekommen ist, in der die Seele aufgrund der Verbindung mit dem eigenen *karman*<sup>278</sup> (*karmayoga*) den Körper verlässt (GPS 9.3ab; S 1.18), in der Nähe einer Basilikumpflanze einen Kreis (*maṇḍala*)<sup>279</sup> aus Kuhdung (*gomaya*) anfertigen. Auf diesen Kreis streut man Sesamkörner und wirft *darbha*-Grasbüschel nieder; ferner stellt man einen Śālagrāma-Stein in dem Kreis auf, um dadurch einen reinen Sitz für den Sterbenden herzustellen (GPS 9.3cd-4).<sup>280</sup>

Naunidhirāma hat hier im wesentlichen die Anleitungsschritte vom GP übernommen, obwohl letzteres sich kontextuell schon auf den Umgang mit dem Leichnam bezieht. Das GP besagt, dass man den Leichnam auf die mit Kuhmist bestrichene Erde legen und dann Sesamkörner und *darbha*-Gräser darauf verstreuen soll. Dem Leichnam wird dann, nachdem man in der Nähe einer Basilikumpflanze einen Śālagrāma-Stein aufgestellt hat, eine Goldmünze bzw. ein Stückchen Gold (*svaṇṇa*) in den Mund geworfen (S 2.9).<sup>281</sup> Zusätzlich gibt es im GP die Vorschrift, mittels mit beiden Händen hochgehaltener *darbha*-Gräser die Erde mit Wasser zu besprenkeln und dem Kranken in der Todesstunde (*mṛtyukāla*) *darbha*-Gräser in beide Hände zu werfen (S 3.26).

An einer weiteren Stelle betont das GP (S 3.29), dass vermittels der auf die Erde gestreuten Sesamkörner und *darbha*-Gräser der Geist in Vaikuṇṭha weilen sollte. Bei der Auswahl des Sterbeplatzes ist, wie schon angesprochen, das Vorhandensein einer Basilikumpflanze (*tulasī*) von größter Wichtigkeit, denn man erlangt dort, wo der Schatten von Basilikumzweigen hinfällt, nach dem Sterben allezeit die Erlösung (*mukti*), welche selbst durch Spenden schwer zu erlangen ist (GPS 9.6). Die Wahl sollte auf eine Pflanze mit dicht mit Blüten besetzten Rispen (*mañjarī*)<sup>282</sup> fallen, von der man einen Zweig entfernt. Der GPS erklärt, dass die Lebensenergien des Sterbenden, die windartig vorgestellt werden, mit dieser Pflanze ausgerüstet ausziehen können, wobei angeordnet wird, ein Basilikumblatt in den Mund des Sterbenden zu legen (GPS 9.8-9).<sup>283</sup> Betont wird im GP auch die Praxis, einen Kranken auf die zuvor mit Kuhdung bestrichene und mit *darbha*-Gras bestreute Erde zu legen (S 2.16), also den Luftraum zu

<sup>278</sup> Im Kommentar bestimmt Naunidhirāma *karmayoga* näher als „das Hervortreten des zustandgebrachten *karman*“ (*prārabdhakarmodaya*).

<sup>279</sup> Zur Thematik von *maṇḍala*-s siehe allgemein Bühnemann 2003.

<sup>280</sup> Auch Bühnemann (1988: 60) führt den einer Ritualhandlung zugrundeliegenden Brauch der Reinigung mit Kuhdung jener Stelle am Boden an, welche als Sitz (*āsana*) für eine *pūjā* (Ritual der Verehrung) dienen soll, und betont, dass der weitere Verlauf des Herrichtens dieses Sitzes auf unterschiedliche Weise stattfinden kann. „In no case should the devotee be in direct contact with the bare ground, as the sacred power which is accumulated would flow away.“ In gleicher Weise gilt auch die Regel, dass Bildnisse von Göttern und Ritualgegenstände nicht direkten Kontakt zum Erdboden haben dürfen.

<sup>281</sup> Naunidhirāma führt den Akt des Platzierens von Gold erst an, nachdem er die einzelnen Bestandteile des Kreises, deren Wirkung und die Wichtigkeit des Bestreichens des Sterbeplatzes auf der Erde ausführlich besprochen hat (siehe unten p. 59). Er hat die Formulierung des GP (*mukhe svaṇṇam viniṣipet*) verwendet, um festzusetzen, dass man *darbha*-Gräser ebenfalls auf den Kreis niederwerfen soll (*darbhāṃś caiva viniṣipet*).

<sup>282</sup> Zur Skizze der Blüte und Rispe der indischen Basilikumpflanze (*Ocimum sanctum*) siehe Basu 1918: Plate No. 751. Vgl. auch Fn. 310.

<sup>283</sup> Für diese beiden Strophen findet sich keine Entsprechung im GP.

meiden (GPS 9.16d). Damit ist gemeint, dass der Kranke nicht auf einem Bett, das sich im Luftraum befindet, sterben soll, sondern auf dem vor Yamas Gefolge schützenden Erdboden. Das GP betont: „Auf eben dieser [Erde] verbrennt der Kranke – erlöst – alles schlecht Gemachte“ (S 3.33).

Das GP erklärt Ursachen, die einen üblen Tod (*kumṛtyu*) auslösen, und den Umstand, als *preta* in der Wildnis / Wüste umherzuwandern, als Folge haben. Und zwar gilt das u.a. für diejenigen, die weder auf dem Erdboden noch im Luftraum befindlich noch ohne an Viṣṇu zu denken, gestorben sind (S 3.34). Die Nicht-Ausführung zum Beispiel der Vorschrift der Verbrennung und eben das Sterben auf einer Bettstelle gilt als Ursache für das Eingehen in den dauerhaften Zustand eines *preta* (S 3.32).

### 5.1.1. Betonung der Wichtigkeit des Bestreichens der Erde mit Kuhdung

Das Beschmieren der Erde (*bhumil -ī, bhūṭala, vasudhā, pṛthivī, bhū*)<sup>284</sup> mit Kuhdung gilt als erster wichtiger Schritt der praktischen Vorbereitung auf das Sterben und ist grundlegender Prozess der Reinigung des Sterbeplatzes. So heißt es in GPS 9.18 (S 1.26): „Überall ist die Erde rein, [auch] wo sich keine Paste befindet; <sup>285</sup> wo die Bestreichung durchgeführt worden ist, wird sie durch die Bestreichung noch einmal zusätzlich rein.“

Der Akt des Bestreichens der Erde mit Kuhdung soll aber nicht nur für einen Todkranken ausgeführt werden, sondern auch bei anderen rituellen Anlässen, wie zum Beispiel anlässlich eines Feueropfers (*agnihotra*),<sup>286</sup> einer Manenspende (*śrāddha*), einer Speisung von Brahmanen (*brahmabhojya*)<sup>287</sup> oder einer Verehrung der Götter (*surārcana*) (GPS 9.20). Naunidhirāma hat bei seiner Komposition von GPS 9.20 drei Halbstrophen des GP zu einer Strophe zusammengefasst. Diese erläutern, dass das tägliche Gussopfer (*nityahoma = agnihotra*), die Manenspende (*śrāddha*) und die Waschung der Füße von „Zweimalgeborenen“, ohne die Erde mit einem Kreis versehen zu haben (S 2.18), dadurch praktisch nicht ausgeführt sind (S 3.37). Und es betont, dass der Kranke ohne das Anfertigen dieses Kreises nicht befreit werden kann (S 2.19). Die Besonderheit des aus

<sup>284</sup>Zur Heiligkeit der Erde vgl. Haussig 1984: 70: „Die Erde wird als die große Mutter unter mannigfachen Namen verehrt. Als Pṛthivī ‚die Weite‘ bildet sie zusammen mit Dyaus das Elternpaar, von dem Götter und Menschen stammen.“ In diesem Zusammenhang soll auch auf die Erzählung des Rāmāyaṇa der Wiederaufnahme der reinen Sītā in die Erde verwiesen werden.

<sup>285</sup>Vgl. dazu Gonda 1980: 14: „In GSP [d.h. Gobhila-Gr̥hya-Saṃgraha-Pariśiṣṭa] 1, 59ff. the earth, though clean and undefiled, is said to be besmeared (with cowdung) because she has been moistened by Vṛta's fat.“ Zu den rituellen Vorschriften beim Berühren der Erde siehe Gonda 1980: 311 und 329. Zu den unterschiedlichen Klassifizierungen des Erdbodens siehe Gonda 1980: 134-135. Zur *bhūmipūjā* („rituellen Verehrung der Erde“) siehe Michaels 1998: 266.

<sup>286</sup>Das *agnihotra* ist eine zweimal täglich (morgens und abends) auszuführende Opfergabe des Hausherrn (*gr̥hastha*) an den Feuergott Agni, wobei Kuhmilch usw. in das Feuer geopfert wird. Dieses Opferritual ist für alle Angehörigen der „Zweimal-Geborenen“ (*dvija*)-Klasse in unterschiedlichem Ausmaß verpflichtend; die Verpflichtung besteht bis an ihr Lebensende. Ausführlich zu den Regeln hinsichtlich der einzelnen Bestandteile des Opfers und seiner Ausführung, wie sie in unterschiedlichen Dharma-Werken erklärt werden, siehe Kane II, 2: 998-1008.

<sup>287</sup>Dieser Begriff meint das Speisen eines Brahmanen als gängige Art, ihm Ehre zu erweisen, siehe Bühnemann 1988: 198. Zur genauen Bedeutung dieses Rituals, der Art der darzubringenden Speise und den Anlässen siehe Gonda 1980: 340-341.



Kuhdung gezogenen Kreises liegt darin, dass Brahmā, Viṣṇu und Rudra sowie alle anderen Götter, wie zum Beispiel Agni in seiner Form des Hutāśana,<sup>288</sup> über dem Kreis wachen (GPS 9.17; S 1.25). Außerdem lässt sich Yamas Gefolge, welches sich aus Rākṣasa-s, Piśāca-s, Bhūta-s<sup>289</sup> und Preta-s<sup>290</sup> zusammensetzt, nicht auf einer solchen bestrichenen und am Boden befindlichen Bettstelle nieder (GPS 9.19).<sup>291</sup> Zwei zusätzliche in Naunidhirāmas Kompendium nicht aufgenommene Strophen des GP erklären, dass derjenige, der nicht in diesem Kreis stirbt, egal ob Greis, Kind oder Jüngling, nicht wiedergeboren wird, sondern „mit dem Wind spielt“, also als *preta* umherschwebt. Außerdem steht einem solchen *preta* keine Manenspende und auch keine Wasserspende zu (S 3.36). Ferner sollte der Hinübergehende danach zufriedengestellt werden, wenn er sich zur Zeit des Sterbens tatsächlich auf der Erde befindet und tot nach hinten auf diese fällt (S 3.20). Nicht nur der Kuh selbst, sondern auch ihren fünf Produkten (Milch, gemolzene Milch, Ghee, Urin und Dung) als reinigenden Substanzen werden in Indien Heiligkeit zugesprochen. Gemäß Jha (2002: 130) wurden Milch und Milchprodukte schon im RV bei Ritualen verwendet, aber auch andere Produkte der Kuh und deren Mischung (*pañcagavya*)<sup>292</sup> scheinen seit der vedischen Zeit als Mittel zur Läuterung und Entsühnung vermehrt Bedeutung erlangt zu haben. Schon das Śatapatha-Brāhmaṇa erwähnt Kuhdung als Mittel zum Beschmieren des Opferaltars. Das Baudhāyana-Dharmasūtra sieht Kuhdung als wirkungsvolles Mittel zur Beseitigung von Verunreinigungen oder Befleckungen bzw. als Reinigungsmittel, das bei bloßer Berührung wirkt.<sup>293</sup> In der nachvedischen Zeit vermehrte sich der Glaube an die außergewöhnlich reinigende Kraft der Kuh und ihren Produkten, auf die sich die Dharma-Werke einstimmig einigten.<sup>294</sup> Wenn man verstehen will, warum gerade Kuhdung für die Anfertigung eines für verschiedene Rituale wichtigen Kreises verwendet wird, muss man zunächst den religiösen Hintergrund und den Ursprung der Verehrung der Kuh und ihrer Produkte in Indien beleuchten, wobei man auf mehrere Thesen stößt. Gemäß Norman Brown (1978: 90-91) ergibt sich eine besondere Wertschätzung des Rindes einerseits aus seiner tragenden ökonomischen Rolle hinsichtlich der Produktion von Milch und Fleisch und der Unterstützung des Menschen im landwirtschaftlichen Bereich und andererseits aus der außergewöhnlichen Bedeutung der Kuh für das

<sup>288</sup> Einer der zahlreichen Namen oder Epitheta der Gottheit Agni, der Gottes des Feuers als „Opfer-Verzehrer“. Siehe Bunce 2000: 213.

<sup>289</sup> Zur Erläuterung dieser Wesen siehe Fn. 598.

<sup>290</sup> Zur Erläuterung von *preta* siehe Fn. 66.

<sup>291</sup> Die sehr ähnlich lautende Strophe des GP beinhaltet eine unterschiedliche Klassifizierung der dämonischen und gespenstischen Wesen; sie zählt Yātudhāna-s, Piśāca-s und Rākṣasa-s auf, die durch Gräueltaten charakterisiert, von geringer Geburt sind und sich bei einem auf unbestrichener Erde abgesetzten Todkranken niederlassen (S 2.17).

<sup>292</sup> Zur unterschiedlichen Herstellung des *pañcagavya* und zur Beschaffenheit der einzelnen Bestandteile gemäß vedischen Textquellen und aus der Dharma-Literatur siehe Kane II, 2: 773-774.

<sup>293</sup> Auch Kane (IV: 321-22) erwähnt das Beschmieren verunreinigter Plätze mit Kuhdung als gängiges Mittel zur Wiederherstellung der Reinheit. So wird zum Beispiel ein verunreinigtes Haus zuerst gekehrt und dann mit Kuhdung aufgewaschen. Es existieren interessanterweise drei Orte, die niemals verunreinigt sein können: das Haus eines Brahmanen, der Tempel und der Kuhstall.

<sup>294</sup> Paradoxerweise sprechen dieselben Werke gegen diese Reinheit, indem sie besagen, dass speziell das Maul der Kuh unrein sei und nach Kuh riechende Nahrung einer speziellen Reinigung bedürfe. Siehe Jha 2002: 129-137.

vedische Opfer, dessen Zweck die Erlangung diesseitiger oder jenseitiger Ziele war, und zwar als Hauptopfertier<sup>295</sup> und als Opferlohn (*dakṣiṇā*).<sup>296</sup> Zudem versuchte die damalige Schicht der Brahmanen mit aller Kraft das Konzept der Unantastbarkeit der Kuh, welche sie als Opfertier erhielten, zu fördern, so dass es in diesem indo-arisch-brahmanischen Milieu zu einer zur Entwicklung passender Doktrin kam. Dabei ergab sich, dass die Sanktionen, welche für die Verletzung einer Kuh eines Brahmanen galten, allmählich auf den Bereich der Kuh im Allgemeinen angewandt wurden. Die Veränderung der Stellung der von jeher verehrten Kuh zum heiligsten aller Tiere<sup>297</sup> könnte mit der zwischenzeitlich verbreiteten Akzeptanz des *ahiṃsā*-Gebotes<sup>298</sup> in Verbindung gebracht werden. Brown (1978: 95) sieht die Anfänge der Verehrung und Tabuisierung der Kuh in jenen Werken, welche zu Beginn der christlichen Zeitrechnung verfasst wurden, wobei aus diesen aber noch kein zwingendes Verbot des Verletzens oder des Verzehrs von Kühen hervorgeht. Die heutige von Hindus als orthodox akzeptierte Doktrin der besonderen Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Kuh taucht erstmals in den Epen auf und verstärkt sich während der Zeit der Kompilation der Purāṇa-s, die diese Thematik ausführlich behandeln.<sup>299</sup> Die eindeutige Verstärkung dieser Doktrin und Bemühungen um einen regelrechten Schutz der Kuh können mit der muslimischen Eroberung Indiens und den daraus resultierenden Konflikten, u.a. ausgelöst durch das Schlachten von Kühen durch die Muslime, in Verbindung gebracht werden. Daraus resultierte schließlich die heilige Kuh als einendes Symbol mit seiner Verbindung zur Identität der Hindus und deren Abgrenzung vom Islam.<sup>300</sup>

<sup>295</sup> Zum Verständnis des Ausmaßes von Tieropfern und der vielfältigen Ausführung im öffentlichen und häuslichen Raum in der vedischen Zeit siehe Jha 2002: 30-37; zur späteren epischen und purāṇischen Zeit siehe pp. 94-98.

<sup>296</sup> Aufgrund der enormen Bedeutsamkeit dieses Tieres tauchen besonders im RV Termini für das weibliche und männliche Rind sowie für den Ochsen häufiger auf als Begriffe für Individuen irgendeiner anderen Tiergattung, und zwar nicht nur im primären Sinn, sondern auch in Gleichnissen und Metaphern zur Erklärung verschiedenster Phänomene (Umwelt, Natur, Mensch etc.). Zur Erklärung des Begriffes *dakṣiṇā* siehe p. 46.

<sup>297</sup> Vgl. auch Jha (2002: 37), der betont, dass die milchgebende Kuh in der vedischen und nachvedischen Zeit noch nicht an sich heilig war.

<sup>298</sup> Zum Konzept und Ursprung von *ahiṃsā* (Nicht-Verletzen bzw. Nicht-Töten) vgl. auch den Artikel von Schmidt 1968.

<sup>299</sup> Siehe Brown 1978: 94.

<sup>300</sup> Siehe Brown 1978: 99. Zu einer Ausführung und Analyse der weiteren Thesen über den Ursprung der Rinderverehrung siehe Hülsewiede 1986: 69-86. Siehe dazu auch Alsdorf 1962.

### 5.1.2. Die Bestandteile des Kreises

Im Folgenden sollen nun die einzelnen Bestandteile des Kreises hinsichtlich ihrer Herkunft und außergewöhnlichen Wirkungsweisen sowie ihrer korrekten Verwendung beschrieben werden:

#### 5.1.2.a. Der Śālagrāma-Stein (*śālagrāmaśilā*)<sup>301</sup>

Dieser Stein soll in der Lage sein, Übles, Fehler und Furcht abzuwehren, und für den Menschen, der in seiner Nähe stirbt, die Erlösung zu garantieren (GPS 9.5). Naunidhī-rāma hat diese Strophe fast wortgetreu aus dem GP übernommen (S 1.19), mit einer kleinen Abweichung, und zwar führt der Stein „zum Vergehen von Üblem und Fehlern“. Die folgende Strophe des GP fügt dem noch hinzu, dass an der Stelle, an welcher ein Śālagrāma- und ein Dvārāvātī-Stein<sup>302</sup> zusammentreffen, zweifelsfrei die Erlösung (*mukti*) garantiert sei (S 3.27).<sup>303</sup>

Die besondere Stellung, welche der Śālagrāma-Stein, eine Art von Ammonit, in Indien unter den anikonischen Verehrungsobjekten genießt, entspringt dem Glauben, dass die Inkarnationen Viṣṇus sowie Mahāviṣṇu<sup>304</sup> in den Śālagrāma-Steinen vertreten sind, womit sie ihre Macht, sich in jeglicher Form zeigen zu können, unter Beweis gestellt haben. In den Purāṇa-s ist Viṣṇus Form als Mahāviṣṇu, der den Beinamen Śālagrāma – was ursprünglich ein gleichnamiges, den Vaiṣṇava-s heiliges Dorf an der Gaṇḍakī bezeichnete<sup>305</sup> – trägt, in besonderer Weise mit dem Stein verknüpft. Die runde abgeschliffene Grundform des Ammonits, dessen Besonderheit in den spiralförmigen Rillen liegt,<sup>306</sup> ergibt sich aus der Abnutzung durch die Strömung der Gaṇḍakī. Genau diese Viṣṇus Diskus (*cakra*) ähnliche Form ist der Grund für die Verehrung des Steins und seiner außergewöhnlichen Kraft, welche als Tilgung von schlechten Handlungen und die Erlangung der Himmelswelt bewirkend gepriesen wird, vor allem im Zusammenhang mit dem Trinken des Śālagrāma-Wassers. Der Glaube an die göttliche Macht des Steins, von dem zahlreiche Arten unterschieden werden,<sup>307</sup> wird durch die populäre Geschichte der Entstehung des Śālagrāma gemäß dem Devībhāgavata-Purāṇa, welche

<sup>301</sup> Abegg (1921: 109, Fn. 4) erwähnt, dass sich GP 45 mit der Beschaffenheit und Wirkung des Śālagrāma auseinandersetzt. Vgl. auch Bühnemann 1988: 50, Fn. 120.

<sup>302</sup> Kane (II, 2: 715) erwähnt die häufige Verwendung der beiden Steine gerade im Zusammenhang mit der Verehrung Viṣṇus.

<sup>303</sup> Zu ähnlichen Angaben über die Wirkung des Śālagrāma vgl. auch Kane IV: 187.

<sup>304</sup> Gemäß dem Nārada-purāṇa wird Viṣṇu in drei Formen verehrt, und zwar als Paraviṣṇu (als das Absolute Brahman), Mahāviṣṇu (als Erschaffer, Beschützer und Erhalter der Welt) und Viṣṇu (als *jīva* in den Lebewesen), siehe Sudhi 1988: 153.

<sup>305</sup> Das am oberen Lauf des Flusses Gaṇḍakī gelegene Dorf Śālagrāma, benannt nach dem dort verbreiteten Baum *Vatica robusta* (*śāla*) wird im MBh als Aufenthaltsort Viṣṇus genannt und ist daher als Pilgerort bekannt. Die Gaṇḍakī, in deren Flussbett unzählige Ammoniten zu finden sind, entspringt in Mustang, an der Grenze zu Tibet, fließt durch Nepal und mündet schließlich in die Gaṅgā. Stutley (1977: 261) und Sudhi (1988: 165) erwähnen außerdem die Region Dvārakā als weiteren Fundort von Ammoniten.

<sup>306</sup> Dieselben Merkmale trägt auch der Dvārakā-Stein, siehe Kane II, 2: 715.

<sup>307</sup> Die Purāṇa-s geben lange Listen von Arten des Śālagrāma-Steins, welche sich hinsichtlich ihrer Form und Farbe, der Anzahl an *cakra*-s und der unterschiedlichen Resultate, die man durch ihre Verehrung erzielen kann, unterscheiden. Vgl. Siddhantashastree 1985: 27-49.

eng mit der Entstehung der Tulasī-Pflanze als Manifestation Lakṣmīs verknüpft ist, noch verstärkt.<sup>308</sup> Interessant sind die unterschiedlichen Erwähnungen im MBh und in den Purāṇa-s. So gibt es im MBh eine eher sachliche Beschreibung eines Bades in der Gaṇḍakī und des Trinkens ihres Wassers mit der Betonung der Sünden tilgenden Wirkung. In den Purāṇa-s hingegen verlagern sich diese Eigenschaften auf den Śālagrāma-Stein, was anhand der zahlreichen lobpreisenden Textstellen festgemacht werden kann. Sein hohes Ansehen hat sich der Stein bis heute im Volksglauben bewahrt. An dieser Stelle sollte aber erwähnt werden, dass ein striktes Verehrungs- und Berührungsverbot eines Śālagrāma für Frauen und Śūdra-s besteht, welches bei Nichteinhalten fatale Folgen hat.<sup>309</sup>

### 5.1.2.b. Die Basilikumpflanze (*tulasī*, *Ocimum sanctum*)<sup>310</sup>

Neben ihrer Verwendung bei der respektvollen Verehrung Viṣṇus (GPS 8.6) spielt die Basilikumpflanze auch für den Sterbenden eine Rolle, insofern ihm die außergewöhnlichen Eigenschaften ihres Zweiges bzw. des ganzen Strauches<sup>311</sup> zugutekommen. Und zwar soll diese Pflanze die Pein einer erneuten Wiedergeburt abwehren; sie verleiht dem Haus, in dem sich ihr Zweig befindet, das Wesen eines *tīrtha*<sup>312</sup> und schützt vor Yamas Dienern und Yama selbst (GPS 9.6-8). Die Erlösung verspricht die Basilikumpflanze nur dann, wenn man genau an dem Platz, wo der Schatten des Zweiges oder der Pflanze hinfällt, stirbt (GPS 9.6). Das GP erklärt zusätzlich, dass durch das Hochziehen, Pflegen, Besprengen, Verehren und Berühren der Basilikumpflanze und durch deren preisendes Erwähnen das im Laufe einer Existenz erworbene menschliche Übel (d.h. die

<sup>308</sup> Vgl. dazu Mani 1975: 672 und 797-98, der die Legende auf folgende Weise wiedergibt: Als Folge eines Streites zwischen den drei Frauen Viṣṇus (Sarasvatī, Gaṅgā und Lakṣmī) wurde Lakṣmī von Sarasvatī zu einer Geburt als Pflanze auf Erden verdammt, wobei Viṣṇu diese Geburt als Geburt in Form der reinigenden Tulasī-Pflanze festlegte (Die beiden anderen Göttinnen sollten als die gleichnamigen Flüsse verkörpert werden). Nach der Erfüllung ihrer Pflichten konnte Lakṣmī wieder nach Vaikuṇṭha zurückkehren, um dort an Viṣṇus Seite zu leben. Zuvor ordnete Viṣṇu an, dass von nun an an der Stelle ihres vergangenen Tulasī-Körper der heilige Fluss Gaṇḍakī entspringen und ihr Haar als Tulasī-Pflanze auf Erden wachsen solle. Viṣṇu setzte weiters fest, dass er selbst sich am Ufer der Gaṇḍakī in ihrer Nähe als Stein verkörpern werde, wobei die dort lebenden Würmer diese Steine durchbohren und ihm die Form seines *cakra* verleihen sollen. Für eine Darstellung der vielen Mythen, die sich um die Entstehung des Steins ranken, siehe Sudhi 1988: 159-164.

<sup>309</sup> Siehe Sudhi 1988: 165-166. In gleicher Weise gilt gemäß Bühnemann (1988: 56) auch ein Verbot der Verehrung und des Berührens von Abbildern des Śiva.

<sup>310</sup> Kirtikar & Basu (1981: 1959-1968) unterscheiden vier verschiedene Arten des *Ocimum*, welche alle in Indien wachsen, jedoch in äußerer Beschaffenheit, Geschmack, Funktion bei medizinischen Behandlungen und Benennung variieren. Das *Ocimum sanctum* wird zwischen 30 und 60 cm hoch und ist stark verzweigt; Stiel und Zweige sind gewöhnlich violett und von kleinen Härchen überzogen und mit scharf-bitterem Geschmack. Zur Aufzählung der unterschiedlichen Verwendung der einzelnen Pflanzenbestandteile im medizinisch-vorsorgenden Zusammenhang (Verdauungshilfe etc.) sowie als Heilmittel (Herz- und Blutkrankheiten etc.) siehe Kirtikar & Basu 1981: 1966-1967.

<sup>311</sup> Vgl. dazu Fn. 577.

<sup>312</sup> Kane (IV: 554-555) weist auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im RV hin, wo *tīrtha* eine Straße oder Weg bzw. an manchen Stellen eine Furt bezeichnet. „Tīrtha (...) means a locality or spot or expanse of water which gives rise to the accumulation of righteousness (merit) owing to its own peculiar nature without any adventitious circumstance (such as the presence of Śālagrāma near it).“ Zur Rolle von *tīrtha*-s, deren Anzahl und vierfache Klassifizierung sowie zu Anweisungen für *tīrthayātrā*-s siehe Kane IV: 561-584.

Resultate übler Taten) verbrannt wird (S 3.28).

Das Platzieren eines Basilikumblattes im Mund des Sterbenden hat zur Folge, dass der Verstorbene direkt zu Viṣṇus Stadt gelangt, auch wenn er keinen Sohn hat, der die Totenrituale ausführt (9.9).<sup>313</sup> Hiermit hindert die Basilikumpflanze bzw. ein Blatt dieser Pflanze einen kranken Menschen daran, nach dem Tod zu einem schlechten Ort oder Zustand (*durgati*) zu gelangen (GPS 9.10; S 1.20). Ferner besitzt die Pflanze die Eigenschaft, nicht unbrauchbar zu werden, auch wenn sie immer wieder verwendet wurde, außer bei Personen, die aus einer niedrigen Klasse stammen (GPS 9.14-15). In Indien gelten alle Bestandteile der Basilikumpflanze, der heiligsten Pflanze der Hindus, sowie der Boden rund um eine solche als heilig. Deshalb kultiviert beinahe jeder Hindu diese Pflanze im oder rund um das Haus. Sie ist wichtiger Bestandteil der täglichen Gottesverehrung.<sup>314</sup>

### 5.1.2.c. Sesamkörner (*tila*, *Sesamum indicum*)<sup>315</sup>

Die besondere Wirkungsweise der Sesamkörner liegt gemäß GPS darin, dass sie einen kranken Menschen daran hindern, nach dem Tod zu einem schlechten Bereich oder Zustand zu gelangen (GPS 9.10). Dies ist in ihrem göttlichen Ursprung begründet, denn sie sind aus Viṣṇus Schweißtropfen entstanden, besitzen daher auch läuternde Kräfte und vertreiben verschiedene dämonische Wesen (GPS 9.11; S 1.21). Die Praxis des Werfens von Sesamkörnern im Falle eines Todes und auch im Zusammenhang mit den darauffolgenden *śrāddha*-Ritualen erwähnen auch andere Werke, so v.a. die Dharmaśāstra-s und Purāṇa-s.<sup>316</sup>

Die einjährige Pflanze, die gewöhnlich in Uttar und Madhya Pradesh, Rajasthan, Andhra Pradesh, Tamil Nadu und Maharashtra angebaut wird, ist Bestandteil verschiedener religiöser Rituale und trägt daher weitere Bezeichnungen wie „Opferkorn“ (*homadhānya*) und „die Ahnen sättigend“ (*pitṛtarpaṇa*).<sup>317</sup>

<sup>313</sup> Ganz ähnliche Angaben bei Kane IV: 187.

<sup>314</sup> Siehe Dubois 1978: 649-650 und Pandey 1989: 34. Bei der Darstellung von Dubois (1978: 649-650) nimmt die Basilikumpflanze eine zentrale Rolle in den letzten Momenten des Sterbenden ein: „When a Brahmin is dying one of these plants [d.h. *tulasi*] is fetched and placed on a pedestal. After *puja* has there been offered to it, a bit of its root is placed in the mouth of the dying man, and the leaves are placed on his face, eyes, ears, and chest; he is then sprinkled from head to foot with a *tulasi* twig which has been dipped in water. While this ceremony is being performed his friends cry several times aloud, *Tulasi! Tulasi! Tulasi!* The man can then die in the happy certainty that he will go straight to *swarga*.“

<sup>315</sup> Für eine detaillierte Beschreibung der äußeren Beschaffenheit hinsichtlich der Höhe (0,3-0,9 m), Form und Beschaffenheit der Blätter, Blüten etc., deren vielfachen Verwendungszweck im medizinischen Bereich und den unterschiedlichen Bezeichnungen für „Sesam“ in den Regionen Indiens siehe Kirtikar & Basu 2003 (III): 1858. Für eine genaue Auflistung von Stellenangaben aus älteren Sanskritwerken, die *tila* anführen, wobei das früheste Werk unter diesen der Atharvaveda ist, vgl. Banerji 1980: 81.

<sup>316</sup> Siehe Kane IV: 418-419 und Michaels 1999: 117-118.

<sup>317</sup> Siehe Pandey 1989: 45.

### 5.1.2.d. *darbha*-Gräser<sup>318</sup>

Die besondere Wirkungsweise des *darbha*-Grases liegt, analog zu derjenigen der Sesamkörner, im Fernhalten eines elenden Zustands von todkranken Menschen, bedingt durch den göttlichen Ursprung, wobei die *darbha*-Gräser als Manifestation von Viṣṇus Kraft aus Viṣṇus Körperhaaren entstanden sein sollen (S 2.10).<sup>319</sup> Durch die bloße Berührung dieses Grases gelangen die Menschen wegen dessen göttlichen Ursprungs zum Himmel (*svarga*) (GPS 9.10, 12). Auch im GP heißt es, dass ein Büschel des *darbha*-Grases den Kranken zweifelsfrei zum Himmel (*svarga*) führt (S 2.11), und zusätzlich, dass der von *darbha*-Gräsern umgebene Mensch, welcher mit *darbha*-Gräsern beworfen wird, zu Viṣṇus Welt (*viṣṇuloka*) gelangt, sogar wenn dieser auf Mantra-s verzichtet (S 3.30). Zudem wird im GP die Wirkungsweise des *darbha*-Grases mit einem Wiedergutmachungsritual (*prāyaścitta*) gleichgesetzt, denn wenn man, *darbha*-Gras in der Hand haltend und auf einem Büschel *darbha*-Gras sitzend, auf der Erde stirbt, ist man im Samsāra, dem grenzenlosen Ozean, gereinigt, als ob man eine Sühnezereemonie ausgeführt hätte (S 3.31).

### 5.1.2.e. *kuśa*-Gräser<sup>320</sup>

Auch dieses Gras ist aus Göttern entstanden und gilt deswegen als außergewöhnliches Läuterungsmittel, denn es heißt: „In der Wurzel des *kuśa*-Grases weilt Brahmā, in der Mitte des *kuśa*-Grases Janārdana, in der Spitze des *kuśa*-Grases der Gott Śaṅkara; die drei [eben genannten] Götter<sup>321</sup> weilen [so] im [gesamten] *kuśa*-Gras (GPS 9.13).“<sup>322</sup>

<sup>318</sup> Zur Darstellung dieses Grases gemäß der vedischen Literatur und zu ihren religiösen Verwendungszwecken siehe Gonda 1985: 52-96. Zu den Legenden über die Herkunft dieser Pflanze siehe Dubois 1978: 651-652.

<sup>319</sup> Vgl. auch Kane IV: 417-418.

<sup>320</sup> Zur Darstellung dieses Grases gemäß der vedischen Literatur und zu ihren religiösen Verwendungszwecken siehe Gonda 1985: 29-51.

<sup>321</sup> Für detaillierte Erläuterung der einzelnen Namen siehe Appendix 3, pp. 153-158.

<sup>322</sup> Naunidhirāma hat diese Strophe mit einer kleinen, aber entscheidenden Veränderung aus dem GP (S 2.12 und 1.22) übernommen, wo *darbha*-Gras anstelle des *kuśa*-Grases angeführt ist. An dieser Änderung erkennt man deutlich die Austauschbarkeit und Synonymität der beiden Grassorten, auf die auch Gonda hingewiesen hat (1985: 97-107), obwohl hier im GPS die Herkunft der beiden Gräser mit Bestimmtheit unterschieden wird. Zur Gleichsetzung der Gräser beispielsweise s.a. pw (III / 71), Monier Williams 1872: 403, Pandey 1989: 16-17 und Stutley 1977: 157-58. Aus Kanes Angaben (II-I: 657) geht hervor, dass *kuśa*-Gras als Alternative zu *darbha*-Gras verwendet werden kann, wenn dieses nicht vorhanden ist. Problematisch erscheint auch die botanische Bestimmung: Gonda (1985: 107) stellt fest, dass elf unterschiedliche lateinische Bezeichnungen für *darbha*-Gras existieren und diese Vielheit an Namen auch beim *kuśa*-Gras zutrifft (p. 29). Die Bezeichnungen für das *darbha*-Gras reichen von *Eragos* *Cynosuroides* (Banerji 1980: 53-54), *Poa Cynosuroides* (zum *genus borage* gehörend; Dubois 1978: 651), *Imperata Arundinacea* oder *Cylindrica* (Gonda 1985: 52) bis zu *Desmostachya Bipinnata* (zu der Familie der Süßgräser *Poaceae* gehörend; Sensarma 1989: 168, Stutley ebd.). Beim *kuśa*-Gras tendieren die Angaben zu *Eragrostis Cynosuroides* (*Poaceae*, Banerji 1980: 37-38, Gonda 1985: 29, Pandey ebd., Sensarma 1989: 173) und *Poa Cynosuroides* (Gonda 1985: 29, Monier Williams ebd.).

Im GPS stößt man auf den Glauben, dass *kuśa*-Gras nicht unbrauchbar wird, auch wenn es immer wieder verwendet wurde, außer unter gewissen Umständen wie der Herstellung von *piṇḍa*-Reisbällchen. In gleicher Weise werden auch Priester, Feuer, Mantra-s, Basilikumpflanzen und Kühe nicht unbrauchbar bzw. uneinsetzbar, außer bei bestimmten Bedingungen (GPS 9.14-15; S 1.23).<sup>323</sup>

## 5.2. Das Platzieren von Gold und einem Juwel

Ist nun der Sterbende auf dem mit Kuhmist bestrichenen Erboden positioniert, soll man eine Goldmünze bzw. ein Stückchen Gold (*svarṇa*) und einen Juwel (*ratna*) in seinen Mund werfen (GPS 9.21ab, S 2.20). In einer zusätzlichen Strophe des GP, aus dessen 19. bzw. 29. Kapitel Naunidhirāma sehr viele Strophen wörtlich übernommen bzw. leicht umgestaltet hat, ist davon die Rede, dass man dem Sterbenden fünf Juwelen (*ratna*) in den Mund, aus dem die Seele aufbricht, legen soll (S 3.39).

Einige Fragen stellen sich hier aufgrund des Mangels an Erklärungen im Text und im Kommentar von Naunidhirāma. Zum einen: handelt es sich um eine Goldmünze oder um ein Stückchen Gold? Das Wort *svarṇa* kann sowohl „Gold“ als auch „goldene Münze“ bedeuten.<sup>324</sup>

Wenn eine weitere Textstelle des GP im Zusammenhang mit dieser Strophe steht, obwohl es sich dort eindeutig schon um den Verstorbenen handelt, könnte sich hierzu eine Erklärung ergeben. Es heißt, man solle kleine Goldstäbchen oder -splitter (*śalākā-svarṇa*) in die „*prāṇa*-Wohnstätten des Verstorbenen“ (*pretaprāṇagrha*)<sup>325</sup> werfen. Die Stätten der Lebenshauche werden in der folgenden Anweisung aufgezählt: man gibt der Reihe nach je ein Goldstäbchen oder -splitter auf den Mund des Verstorbenen, in die beiden Nasenlöcher und in die beiden Augen sowie auf die beiden Ohren. Zwei weitere sind auf das (männliche) Geschlechtsteil (*liṅga*) und auf das „kleine Ei des Brahman“ (*brahmāṇḍaka*; d.h. auf das Skrotum) zu werfen. Darüberhinaus werden auf die beiden Handflächen und auf den Hals Basilikumblätter gelegt (S 3.38).

Gold als Symbol des Lebens und des Geistes ist gleichbedeutend mit den Lebenshauchen (*prāṇa*). Aufgrund dieser Gleichsetzung und der Bedeutung von Gold als Symbol von Licht und Unsterblichkeit (*amṛta*) war es schon in der vedischen Zeit eine

<sup>323</sup> Brahmanen sind bei der Speisung von *preta*-s uneinsetzbar, Mantra-s, eine Kuh und Basilikum bei einer niedrigkastigen Person und Feuer auf dem Scheiterhaufen (GPS 9.15). Im GP findet sich die Aufzählung in unterschiedlicher Reihenfolge; die Erwähnung von Kühen fehlt dort (S 2.13). Der Unterschied dieser Strophe zu der im GP besteht darin, dass dort dieselbe Erläuterung mit dem *kuśa*-Gras weitergeführt wird (S 1.24); zum anderen heißt es dort: „... Mantra-s [sind unbrauchbar, wenn] sie unter Śūdra-s gefallen sind ...“ (S 2.14); vgl. auch Kane IV: 418. *darbha*-Gräser, welche gemäß Kane (II, 1: 657) zu einem genau vorgeschriebenen Neumondtag geerntet wurden, werden niemals unbrauchbar und sind immer wieder verwendbar.

<sup>324</sup> Siehe Apte 1965: 1019. Das pw hingegen kennt nur die Bedeutung „Gold“.

<sup>325</sup> Der Terminus *preta* ist hier in der nicht-terminologischen Bedeutung „Verstorbener“ zu verstehen. Gemäß pw hat *preta* („fortgegangen“) neben der Bedeutung „die Seele des Verstorbenen“ auch die Bedeutung, die sich auf eine Person bezieht. Es scheint hier unwahrscheinlich, dass der Sterbende vorgreifend *preta* genannt ist.

unverzichtbare Handlung, kleine Goldstückchen auf die sieben Öffnungen des Kopfes des Verstorbenen zu legen, um ihm das Fortleben, die Unsterblichkeit, zu garantieren.<sup>326</sup> Diese Öffnungen des Kopfes werden *sapta prāṇāyatana* genannt. In der Regel legt man das erste Stück Gold auf den Mund. Bei den Körperöffnungen, die paarweise vorhanden sind (Augen, Nase und Ohren) wird das Goldstück immer zuerst auf die rechte (*dakṣiṇa*) Körperöffnung gelegt. Falls kein Gold zur Hand ist, kann dieses durch geschmolzene Butter ersetzt werden.<sup>327</sup> Das Kātyāyana-Śrautasūtra beschreibt diese bei der Vorbereitung des Leichnams zum Einsatz kommenden Plättchen näher als „small (thin, minute) pieces (fragments) of gold (*suvarṇakhaṇḍāni sūkṣmāṇi*)“.<sup>328</sup> Somit muss wohl die Verwendung eines Juwels als spätere Entwicklung eingeflossen sein.

### 5.3. Verabreichung von läuterndem Wasser

Drei Strophen des GPS (9.21cd-23) erzählen von speziellen Wassern, welche dem Sterbenden verabreicht werden sollten, und deren Wirkungsweisen. Als erstes erhält der Sterbende eine Gabe von dem sogenannten Fußwasser Viṣṇus in seiner Erscheinungsform als Śālagrāma-Stein (GPS 9.21cd). Es stellt sich hier die Frage, ob die darauf folgende Strophe sich auf eben dieses Fußwasser oder aber auf eine weitere Art von zu verabreichendem Wasser bezieht. Dort heißt es, dass man das über einen Śālagrāma-Stein geflossene Wasser trinken soll; durch den Kontakt mit dem heiligen Stein erhält das Wasser besondere Kräfte, die es befähigen, denjenigen von allem Übel zu befreien, der auch nur einen einzigen Tropfen davon trinkt, und ihn nach dem Tod nach Vaikuṇṭhas Himmel<sup>329</sup> schreiten zu lassen (GPS 9.22).<sup>330</sup> Folgt man Abeggs Erklärung

<sup>326</sup> Siehe Gonda 1991: 25. Gemäß Negelein (1912: 158) soll Gold sogar vor dem Tod schützen und im Śatapatha-Brāhmaṇa und der Taittirīya-Saṃhitā finden sich Sprüche, welche die Unsterblichkeit gewährleisten sollen. Mit dem Satz „Du bist das Unsterbliche, zum Lebensatem dich ...“ haucht man das Gold an, und unter Hersagen des Satzes „Schütze vor dem Tode“ legt man es nieder. Zum Verständnis von Gold in den Veden, seiner Bedeutung und seiner vielschichtigen Funktion gerade im Zusammenhang mit Ritualen siehe Gonda 1991.

<sup>327</sup> Diese Handlung wurde je nach Zugehörigkeit zu einer bestimmten vedischen Schule mit Sprüchen oder ohne Sprüche durchgeführt, siehe Caland 1967: 47-48. Auch Gonda (1991: 159) erwähnt die sieben „seats of vitality or physical life“ (*prāṇāyatana*) und schildert, wie diese Handlung für einen verstorbenen *āhitāgni* („a man who regularly offers the agnihotra“) auszuführen ist. Siehe auch Caland (1896: 11), der den vedischen Brauch erwähnt, ein Stückchen Gold auf den Mund des gerade Verstorbenen zu legen. Auch Abegg (1921: 129, Fn. 4) beschreibt den gängigen Brauch, Goldstücke in den Mund bzw. auf die oberen Leibesöffnungen des Leichnams abzulegen. Nach Colebrookes Darstellung (1972: 97) werden ein Stückchen Gold, zusammen mit Tutanang, einem beliebigen Edelstein, und einem Stück Koralie im Mund des Leichnams und Goldstückchen in beide Nasenlöcher und Ohren sowie auf die Augen plziert. Tutanang ist die chinesische Bezeichnung für Nickel, ein silbrig-weißes Metall mit der Bedeutung „weißes Kupfer“ (Neusilber), das gemäß chinesischen Schriften in Asien schon zwischen 1700 und 1400 v.Chr. in Gebrauch stand. Siehe <http://de.wikipedia.widearea.org/wiki/Nickel> (Stand 17.11.2008).

<sup>328</sup> Siehe Gonda 1991: 159, siehe auch Bühnemann 1988: 170; Bühnemann spricht ebenfalls die Aspekte der Sonne, der Unsterblichkeit und der Reinheit an.

<sup>329</sup> Zur Erläuterung von Vaikuṇṭha siehe p. 156.

<sup>330</sup> Auch bei einer Viṣṇupūjā gilt insbesondere der Śālagrama-Stein als Objekt der Verehrung, vgl. Bühnemann 1988: 37.



des Fußwassers als eben das über einen Śālagrāma-Stein geflossene Wasser,<sup>331</sup> beziehen sich die beiden Strophen auf das gleiche Wasser. Kane wiederum beschreibt Viṣṇus Fußwasser als ein speziell geweihtes Wasser, mit dem die Füße eines Abbildes Viṣṇus gewaschen und dadurch außerordentlich heilig wird.<sup>332</sup> Die zweite im GPS erwähnte Gabe für den Sterbenden ist das Wasser der Gaṅgā, wobei die außergewöhnliche Wirkung im Folgenden ausführlich behandelt wird.

## 5.4. Die wichtige Rolle der Gaṅgā

### 5.4.1. Das Wasser der Gaṅgā<sup>333</sup>

Folgende Aspekte des Trinkens vom Wasser der Gaṅgā kristallisieren sich aus GPS 9. 23-29 heraus:

1. Das Wasser hat die Macht, die Folgen selbst schwerer Verbrechen (*mahā-pātaka*) zu vernichten.
2. Es verleiht dem Sterbenden denselben Verdienst einer Person, die an allen *tīrtha*-s Bäder und Spenden ausgeführt hat.
3. Es erlöst aus dem Geburtenkreislauf.

Im GPS ist die besondere Wirkung hervorgehoben, die man mit dem Trinken vom Wasser der Gaṅgā erzielt, das von den Sonnenstrahlen erhitzt wurde (GPS 9.26a), da dieses Wasser von allen weiteren Geburten befreit.

Mit der folgenden Strophe hebt der GPS (9.25) die außerordentliche Wirkung hervor: „Auf dieselbe Weise, o Tārksya, wie ein Baumwollhaufen zunichte wird, wenn er mit Feuer in Kontakt tritt, genauso wird ein Verbrechen durch das Trinken vom Wasser der Gaṅgā zu Asche.“<sup>334</sup>

Die Gaṅgā genießt unter den Flüssen Indiens eine besondere Stellung: läutern diese die Menschen nur durch ihr Eintauchen (*avagāha*) im Sinne einer läuternden Waschung, läutert die Gaṅgā die unreinen Menschen hundert und tausend Mal, wenn man sie sieht, ihr Wasser berührt, von ihrem Wasser trinkt und ihren Namen preisend ausspricht (GPS 9.27-28). Man soll ihr Wasser trinken, da dieser Akt mit der tausendfachen Ausführung des den Körper läuternden Cāndrāyaṇa-Fastengelübdes<sup>335</sup> gleichgesetzt wird (GPS

<sup>331</sup> Siehe Abegg 1921: 129, Fn. 5. Abegg weiß aus einer Quelle aus dem Jahre 1783 zu berichten, dass einem Sterbenden auch Milch, die über einen Śālagrāma-Stein gegossen wurde, verabreicht wurde, neben dem Wasser der Gaṅgā, das über ein *linga* gegossen wurde.

<sup>332</sup> Siehe Kane II, 2: 731-732 und Bühnemann 1988: 33.

<sup>333</sup> Zu einer Darstellung der anfänglichen Erwähnung der Gaṅgā im RV und den Brāhmaṇa-s bis hin zu den ausgedehnten Lobgesängen auf ihre sündentilgende und erlösende Wirkung im MBh und den Purāṇas und zur Darstellung ihrer Funktionen hinsichtlich ritueller Bäder und des Totenrituals, speziell des Hineinwerfens der Asche der Verstorbenen, siehe Kane IV: 585-596.

<sup>334</sup> Diese Strophe ist eindeutig in leicht veränderter Form aus dem Vikramacarita (Strophe 183) übernommen. Bei Böhrtlingk (I: 12) ist letztere als indischer Spruch 63 angeführt: *agniṃ prāpya yathā sadyas tūlarāśir vinaśyati | tathā gaṅgāpravāheṇa sarvaṃ pāpaṃ vinaśyati* (S 2.21).

<sup>335</sup> Siehe hierzu pw (II / 222-223): „Eine best. Kasteiung, bei der man den Mondlauf zur Richtschnur nimmt, indem man beim zunehmenden Monde jeden Tag einen Bissen mehr, beim abnehmenden einen Bissen weniger zu sich nimmt.“ Sachau (1910: 173) beschreibt diese Kasteiung wie folgt: „A man fasts on the day of full moon; on the following day he takes only a mouthful, on the third day he takes double

9.24). Zudem befreit es von allen eine weitere Geburt bestimmenden Schößen (*yonī*) und bewirkt, dass man sich nach dem Tod direkt auf den Weg zu Haris Wohnsitz aufmacht (GPS 9.26). Interessanterweise wird im GPS der Brauch, den Sterbenden an das Ufer der Gaṅgā bzw. dessen untere Körperglieder in die Gaṅgā zu legen, welcher in anderen Purāṇa-s beschrieben ist, nicht erwähnt. Auch die Sitte, den Sterbenden an einen anderen heiligen Fluss oder zumindest an ein Gewässer zu legen, findet im GPS keine Entsprechung.<sup>336</sup>

#### 5.4.2. Das Aussprechen des Namens „Gaṅgā“

Das gezielte Aussprechen dieses Namens, und sei es im letzten Moment, wenn die ausziehenden Lebenshauche schon bis zum Hals gekommen sind, sollte gemäß GPS bewirken, dass man unmittelbar nach dem Tod zu Viṣṇus Stadt gelangt und nicht wieder auf Erden geboren wird (GPS 9.29). Auch der Mensch, welcher mit seinem Geist aus tiefem Glauben heraus an die Gaṅgā denkt, wenn seine Lebenshauche emporsteigen, gelangt zum höchsten Zustand (GPS 9.30). Aus diesen eben angeführten Gründen soll man die Gaṅgā im Sinne haben, sich vor ihr – auch innerlich – verneigen, die Aufmerksamkeit auf sie richten und von ihrem Wasser trinken (GPS 9.31ab).

### 5.5. Die Rezitation Erlösung gewährender Texte

Edgerton (1927: 222) machte schon früh darauf aufmerksam, dass für die Hindus der Zustand der Seele zum Zeitpunkt des Todes automatisch die Beschaffenheit der nächsten Existenz festlegen kann, wobei auch andere Faktoren wie Sterbeort und Sterbezeit<sup>337</sup> usw. eine Rolle spielen.<sup>338</sup> Diesen Umstand erklärt er mit der Vorstellung

---

this amount, on the fourth day the threefold of it, &c. &c., going on thus till the day of the new moon. On that day he fasts; on the following days he again diminishes his food by one mouthful a day, till he again fasts on the day of full moon.“ Die genauesten Angaben gemäß verschiedener Quellen (Gautamadharmasūtra, Yājñavalkyasmṛti, Manusmṛti, Viṣṇudharmottarapurāṇa) findet man bei Kane (IV: 134-138), der betont, dass die Erläuterungen des Gautama, die er am ausführlichsten behandelt, wahrscheinlich die ältesten innerhalb der Dharmaśāstra-Werke sind. Das Cāndrāyaṇa-Fastengelübde hat zwei unterschiedliche Ausführungsarten (*yavamadhya*, *pipilikāmadhya*) und variiert je nach Ausführungsweise, den Regeln hinsichtlich der das Gelübde begleitenden Opfer, der Fastendauer, der Menge der Nahrung, die man zu sich nehmen darf, und den Bestimmungen für die darzubringenden Speisegaben.

<sup>336</sup> Vgl. Kane IV: 186-187 und Wilkins 1975: 372-373. Zur ausführlichen Beschreibung der Prozedur des Sterbens an der heiligen Gaṅgā siehe Wilkins 1975: 369-384. Wilkins betont, dass es einer wieder genesenen Person nicht gestattet ist, danach zur eigenen Familie zurückzukehren. Vgl. Ward 1996: 138 und 265-70 sowie Wilkins 1975: 369-384. Beide Quellen beschreiben die Sitte, den Sterbenden unmittelbar nach der Prognose des baldigen Todes durch einen Arzt umgehend an die Gaṅgā bzw. zum nächsten Fluss zu bringen. Dort wartet man, den Sterbenden bis zur Körpermitte ins Wasser gelegt, seine Brust mit Schlamm beschmiert und den Namen einer Gottheit daraufgeschrieben habend und Mantra-s in dessen Ohr rezitierend, auf das Eintreten des Todes. Falls sich sein Zustand stabilisiert, wird der Sterbende wieder aus dem Wasser herausgeholt und sein gesundheitlicher Zustand genau beobachtet; bei erneuten Anzeichen des unmittelbar bevorstehenden Todes wird er wieder ins Wasser gelegt. Ward fügt hinzu, dass dieser Prozess solange ausgeführt wird, bis die Person stirbt.

<sup>337</sup> Da im GPS an keiner Stelle die Wichtigkeit der Sterbezeit behandelt wird, ist sie auch nicht Thema dieser Arbeit.

des Todes als eine Art Tor, durch welches die Seele zum nächsten Dasein gelangt, wobei eine Abhängigkeit der Beschaffenheit des „Todes-Tors“ und des danach zu beschreitenden Wegs zu bestehen scheint. Der Glaube an die Wichtigkeit der Todesstunde und des Zustandes des diese Welt verlassenden Bewusstseins, welcher auch in den anderen großen Weltreligionen zu finden ist, hat sich wahrscheinlich aus der Angst vor dem Tod und der Unwissenheit dessen, was folgen wird, ergeben. Die Todesstunde wird dabei als letzte Möglichkeit für den Menschen, sich Verdienste zur besseren Bewältigung des Bevorstehenden anzueignen, betrachtet. Die in ihm befindliche Unsicherheit und das Gefühl des Ausgeliefertseins können somit durch das Gefühl, das zukünftige Schicksal mitbestimmen zu können, beseitigt werden.

Im Zusammenhang mit Erlösung gewährenden Texten nennt der GPS ohne genauere Angaben zu konkreten Textabschnitten oder bestimmten Strophen die Veden und Upaniṣaden. Wenn diese rezitiert werden, sollen sie für die Angehörigen der drei oberen Klassen, nämlich Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas, beim Sterben die Erlösung gewähren. In gleicher Weise tritt auch die Erlösung ein, wenn Śiva und Viṣṇu gepriesen werden (GPS 9.33). Das GP nennt die Hymnen (*sūkta*) des Sāmaveda usw. (S 2.22), durch welche man beim Sterben die Erlösung erlangt (S 1.27).<sup>339</sup>

## 5.6. Die *āturasaṃnyāsa*-Zeremonie

Vor der Beschreibung dieser Zeremonie hält der GPS fest, dass der Sterbende, wenn die Zeit des Abzugs der Lebenshauche (*prāṇa*)<sup>340</sup> gekommen ist, fasten soll (GPS 9.34ab). Das Fasten erklärt Naunidhirāma im Kommentar als Verzicht auf Wasser und jegliche Art von Nahrungsaufnahme, weil man dadurch die unvergängliche Stätte (*akṣayā gatiḥ*) erlangen soll. In GPS 9.34cd-35 wird kurz die *āturasaṃnyāsa*-Zeremonie angesprochen, welche für einen von weltlichen Anhaftungen freien „Zweimalgeborenen“ (*dvijanman*)<sup>341</sup> bestimmt ist. Diese Zeremonie besteht im Aussprechen des Wortes „*saṃnyastam*“ („[durch mich] ist aufgegeben“) <sup>342</sup> und ist äußerst bedeutsam, denn sie führt einen nach dem Tod direkt zu Viṣṇus Stadt (*viṣṇupura*), und man wird nicht wieder auf Erden geboren. Das Aussprechen dieses Wortes ist Garantie für ein glückliches Jenseits und verspricht auch Erfolg, wenn die Lebenshauche schon bis in Hals ge-

<sup>338</sup> Vgl. auch Kane IV: 185. Zur Erklärung des Ursprungs dieses Glaubens siehe Edgerton 1927: 223-224 und Kane IV: 186. Zu weiteren Ausführungen über die Kraft des Willens bzw. den Willensentschluss beim Sterben siehe Edgerton 1927: 226-228.

<sup>339</sup> Hinsichtlich der vedischen Zeit macht Caland (1967: 9-10) sehr exakte Angaben zu jenen Textstellen des Veda, welche im letzten Lebensmoment für den Sterbenden zu rezitieren sind, wobei es hierbei Unterschiede abhängig von der jeweiligen Schule, welcher der Sterbende angehört, gibt. Zu weiteren Angaben zu rezitierenden Textpassagen, heiligen Formeln oder Namen vgl. auch Colebrooke 1972: 97, Dubois 1978: 482-83, Edgerton 1927: 224-225, Justice 1997: 148, Kane IV: 185-186, Pandey 1969: 246 und Ward 1996: 269.

<sup>340</sup> GP 2.40 zählt zehn unterschiedliche *prāṇa*-s auf.

<sup>341</sup> Zur Erklärung dieses Begriffes siehe Fn. 192.

<sup>342</sup> Ähnliches führt Kane (II, 2: 963) aus dem Smṛtimuktāphala des Vaidyanātha an: Durch das bloße Aussprechen des *praiṣa* „I have given up everything (or entered into saṃnyāsa)“, welches von der betreffenden Person je dreimal morgens, mittags und abends ausgeführt werden soll, sind keine weiteren Rituale mehr nötig.

stiegen sind (GPS 9.35; S 1.28).<sup>343</sup> Das GP geht hier einen Schritt weiter. Dort heißt es, dass derjenige, der, wenn sein Tod bevorsteht, die Durchführung der *saṃnyāsa*-Zeremonie unternimmt, nicht wiedergeboren und dadurch das Aufgehen im Brahman bewirkt wird (S 3.41).<sup>344</sup>

Im Kommentar zu GPS 9.35 erklärt Naunidhirāma den Ablauf dieser Zeremonie, die damit beginnt, dass der Todkranke folgendes *praiṣa*-Mantra sprechen soll: „*om bhūḥ* durch mich wurde aufgegeben, *om bhuvaḥ* durch mich wurde aufgegeben, *om svaḥ* durch mich wurde aufgegeben, *om bhūr bhuvaḥ svaḥ* durch mich wurde aufgegeben *svāhā!*“, „*om* ich habe mich von dem Streben nach Söhnen, von dem Streben nach Besitz, von dem Streben nach der Welt abgewandt *svāhā!*“ und „*om* Alle Lebewesen sollen vor mir keine Furcht haben!“<sup>345</sup> Darauf soll er sich durch das Reflektieren über den Sinn des Erfahrungsausspruchs „Ich bin Brahman“ Brahman allein hingeben. Hier macht Naunidhirāma auf den Unterschied zwischen einem Menschen, der äußerlich entsagt hat, dadurch dem vierten *āśrama* angehört, und für den die Gaben von Sesam, Wasser usw. unerheblich sind, und einem Menschen, der eben durch das Mantra „Ich bin Brahman“ innerlich der Welt entsagt hat, aufmerksam.<sup>346</sup>

In der äußerst interessanten Kommentarstelle zu GPS 9.34<sup>347</sup> versucht Naunidhirāma, die Problematik der Berechtigung zum Eintritt in den Status eines Weltentsagers

<sup>343</sup> Der erste Vers, welche von Naunidhirāma aus dem GP übernommen wurde, entspricht wörtlich einer Strophe eines im Yatidharmaprakāśa (p. 49, 37-39) als Smṛtiśaṃgraha identifizierten Werks und könnte von dort stammen. Die zweite, unterschiedliche Halbstrophe lautet *na tat kratusahasreṇa phalaṃ prāpnoti mānavaḥ*; die gesamte Strophe wurde von Olivelle (1977: 101-102) wie folgt übersetzt: „Not by a thousand sacrifices does a man obtain the fruit that he (acquires) by saying even with his last breath: I have ‘renounced.’“ Obwohl man der freien Übersetzung Olivelles zustimmen kann, ist fraglich, ob *kratu* hier als Opferhandlung verstanden werden soll und nicht eher als Handlung allgemein. Also: „Derjenige, der [gemäß dieser Zeremonie] ‚*saṃnyastam*‘ aussprechen sollte, selbst [wenn] die Lebenshauche [schon] bis hin zum Hals gekommen sind – der Mensch erlangt dann / deshalb (*tat*) nicht ein [weitere Geburt bedingendes Handlungs-]Resultat, auch mit tausend Handlungen.“ Gegen diese Interpretation spricht, dass *phala* („Frucht / Resultat“) doch wohl ein positiv assoziierter Begriff ist. In diesem Fall könnte man wie folgt übersetzen: „... – der Mensch [erlangt] eine [unvergängliche] Frucht, [die er] nicht durch tausend Opfer erlangt“.

<sup>344</sup> Siehe auch Kane IV: 184-185 und Olivelle 1977: 44.

<sup>345</sup> (*Om bhūḥ saṃnyastam mayā, Om bhuvaḥ saṃnyastam mayā, Om svaḥ saṃnyastam mayā, Om bhūr bhuvaḥ svaḥ saṃnyastam mayā svāhā gāyatrī*), (*Om putreṣaṇāyā vitteṣaṇāyā lokaṣaṇāyā ca vyutthito ’ham svāhā śiraś*) *ca* (*Om abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ svāhā*). Hier ist die Bedeutung von *śiraś* im nicht übersetzten Teil unklar. Eventuell liegt hier eine Verwechslung von *ra* und *va* in der Bengali-Schrift vor, und es lautete ursprünglich *śivaś*. Die drei Teile des Spruchs finden sich auch im YP (p. 46, 19-47,1), wobei zusätzlich erklärt wird, dass man diesen dreimal flüstern, dreimal mäßig und dreimal laut aussprechen soll. Siehe Olivelle 1977: 95-96. Vgl. den ähnlichen Spruch aus dem Smṛtimuktāphala bei Kane (II, 2: 963). Der Dharmasindhu erklärt, dass *saṃnyāsa* für einen Sterbenden aus dessen geistigem Entschluß (*saṃkalpa*), aus dem Sprechen des *praiṣa* und aus dem Versprechen des Nichtverletzens besteht. Kane weist ferner auf den modernen Brauch des *āturasaṃnyāsa* hin, der manchmal für religiöse Menschen „in extremis“ ausgeführt wird, wobei der *saṃkalpa*, die Kopfrasur (*kṣaura*), der *sāvitrīpraveśa* und das Aussprechen des *praiṣa* als wichtige Elemente der Vorbereitung auf den Tod gelten. Zur darauf folgenden Darstellung des Sterbeprozesses einer rechtschaffenen Person gemäß GPS bzw. GP siehe unten p. 76.

<sup>346</sup> Zu den gesamten auf das Jenseits bezogenen Anweisungen für eine innerlich entsagt habende Person siehe unten p. 80.

<sup>347</sup> Vorweg muss die Tatsache angesprochen werden, dass Naunidhirāma weite Teile dieser Textpassage von Kālidāsa’s berühmtem Kommentator Mallinātha aus dessen Kommentar zum Raghuvamśa übernommen hat; siehe Ragh p. 191, 3-15. Naunidhirāma lehnt sich eng an Mallināthas Text an, stellt jedoch oftmals Textstücke, welche er teilweise überarbeitet und modifiziert hat. Vieles bleibt bei ihm

(*saṃnyāsin*) anhand von zahlreichen Zitaten aus unterschiedlichen Texten darzustellen. Dies soll hier ausführlicher behandelt werden: Gleich zu Beginn werden die beiden konträren Haltungen gemäß den Lehrwerken, die sich mit der Berechtigung für Entsagung befassen, aufgezeigt. Auf der einen Seite ist aus der Offenbarung (*śruti*) bekannt, dass „Die Brahmanen entsagen“, <sup>348</sup> und die auf Offenbarung basierende Tradition (*smṛti*) kennt folgendes Verbot: „Das, was das Tragen von Viṣṇus Zeichen ist, das ist eine Norm für Brahmanen (*mukhaja*); nicht [jedoch] gilt diese Norm für Kṣatriya-s (*bāhuja*) und Vaiśya-s (*uruja*).“ <sup>349</sup> Daraus ergibt sich gemäß der Überlieferung, dass die Weltentsagung (*pravrajyā*) eben nur für Brahmanen bestimmt ist. Auf der andere Seite lassen die folgenden zwei Zitate, trotz des genannten Verbots (*niṣedha*), eindeutig die Weltentsagung auch für Kṣatriya-s und Vaiśya-s zu, die gleichermaßen für Mitglieder aller drei Klassen (*varṇa*) gilt. In einem Satz der *śruti* heißt es, dass „An welchem Tag er eben frei von Anhaftungen werden sollte, an diesem Tag eben soll er entsagen“, und gemäß den Worten eines Sūtrakāras „gilt für [Mitglieder der] drei Klassen die Ausführung eines Lebensentwurfs (*āśrama*), nachdem sie den Veda studiert haben“. <sup>350</sup>

Unter Berufung auf ein weiteres Zitat stellt Naunidhirāma fest, dass die Pflicht und Befähigung (*adhikāra*) zum *āturasaṃnyāsa*, welcher im bloßen Aussprechen des *praiṣa*-Mantra besteht, sehr wohl für Kṣatriya-s und Vaiśya-s gilt, ohne das Tragen des Stockes. Ein Mitglied dieser beiden Klassen muss aber, wenn es die Zeremonie ausführen will, gewisse Eigenschaften besitzen, und zwar soll es die heilige Schnur erhalten und den Veda studiert haben sowie frei von Anhaftung sein (*virakta*).

---

jedoch wörtlich stehen, sodass der Bezug zu Mallinātha leicht erkennbar ist. Ob Mallinātha seinerseits eine unbekannte derartige Diskussion übernommen oder überarbeitet hat und daher Naunidhirāmas Quelle eher dort zu suchen ist, bleibt ungeklärt. Weiters finden sich einige Zitate dieses Diskurses zur wohl brisanten Thematik der Berechtigung zum *saṃnyāsa* auch bei anderen Autoren, wie zum Beispiel im Mitākṣarā-Kommentar zur Yājñavalkyasmṛti im Kapitel über die Pflichten eines Asketen (*yati*); vgl. Yāj p. 309: 20-23.

<sup>348</sup> Diese Satzung (*brāhmaṇāḥ pravrajanti*) stammt aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV 4.22), wo als Grund der Weltentsagung von Brahmanen deren Wunsch nach dem „lord of all“ (*sarvasyeśānaḥ*) gegeben wird, siehe BrU p. 124, 19-22.

<sup>349</sup> *mukhajānām ayaṃ dharmo yad viṣṇor liṅgadhāraṇam | bāhujātorujātānām ayaṃ dharmo na vidyate*. Die erste Halbstrophe ist auch im YP (p. 33, 33-34) wiederzufinden, wobei Olivelle diese nicht identifiziert hat. Aus der etwas anders lautenden zweiten Halbstrophe ergibt sich jedoch, dass diese Rede vom Weisen Dattātreyas stammen soll (*rājanyavaiśyayor neti dattātreyamuner vaca*). Siehe auch Olivelle 1977: 61.

<sup>350</sup> Das *śruti*-Zitat (*yad ahar eva virajet tad ahar eva pravrajat*) stammt aus der Jābāla-Upaniṣad (4), welche über *saṃnyāsa* außerdem besagt, dass man frei wählen kann, ob man nach der Lebensphase als Brahmanenschüler (*brahmacārin*), Hausvater (*gṛhastha*) oder Waldeinsiedler (*vānaprastha*) der Welt entsagt. Die genannte Regelung für diesen Lebensentwurf gilt ab dem Tag, an dem man entsagt, vgl. JābU p. 896, 16-33. Das zweite Zitat (*trayāṇām varṇānām vedam adhītyāśramācaraṇam*) stammt gemäß YP (p. 34, 1-2) aus dem Chandogasūtra. Siehe auch Olivelle 1977: 62. Interessant ist, dass die Jābāla-Upaniṣad auch kranken oder kurz vor dem Tod stehenden Menschen die Durchführung dieser Zeremonie gestattet. Siehe Kane II, 2: 963.

Nicht-Initiierte, die eine wichtige Position in einem Haushalt inne haben (?) (*grhārūḍha* „aufs Haus gestiegen“)<sup>351</sup> und den Veda nicht studiert haben (?),<sup>352</sup> sind ausgeschlossen, so sagt die Auffassung, der sich Naunidhirāma anschließt.

Naunidhirāma bezieht sich in diesem Exkurs auch auf den Erhabenen (*śrībhagavān*),<sup>353</sup> der aufgrund der Verwendung des Wortes „Zweimalgeborener“ (*dvijanman*) in GPS 9.34cd ebenfalls diese Position einnimmt, das heißt dass die Pflicht und Befähigung zum *āturasamnyāsa* eben auch für Kṣatriya-s und Vaiśya-s besteht.

Wenn der Todkranke, der die *āturasamnyāsa*-Zeremonie ausgeführt hat, nach dieser Zeremonie aufgrund der Kraft des bereits zustandegebrachten Handlungsergebnisses (*prārabdha*) noch weiterlebt, dann ergäbe sich durch das erneute Essen von Speisen ein Problem aufgrund seines Fastengelübdes, was dadurch geregelt ist, dass er dann in jedem Fall von seinem Haus fortziehen muss. Dies wird untermauert durch ein Zitat aus der Manusmṛti, nämlich: „Nachdem er die Feuer in sich selbst gesetzt hat, soll der Brahmane vom Hause fortgehen“, und durch ein aus der Tradition stammendes Zitat: „Ein Brahmane oder auch ein Kṣatriya oder ein Vaiśya soll vom Haus fortgehen.“<sup>354</sup> Am Ende dieses Exkurses wird noch einmal auf den Unterschied hingewiesen, der darin besteht, dass ein Brahmane entsagen soll, nachdem er den Stock ergriffen hat, ein Kṣatriya oder ein Vaiśya hingegen, nachdem er sich die mit der Weltentsagung (*samnyāsa*) verbundenen Pflichten, wie zum Beispiel das Ruhigwerden usw., zu eigen

<sup>351</sup> Evtl. handelt es sich hier um ein Idiom mit pejorativer Bedeutung. Vgl. dazu Apte (1965: 390) *khaṭvārūḍha* „lying on bed“. Gemäß pw (II / 134) ist das Adjektiv jedoch gleichbedeutend mit *khaṭvāpluta* („sich ungebührlich benehmen“). Dazu findet sich bei Pāṇini (2.1.26; mit Bezugnahme zu 2.1.25) folgendes: „*khaṭvā* im Accusativ mit einem Particip auf *ta*, um einen Tadel auszudrücken.“ (*khaṭvā kṣepe* |). Siehe Böhlingk 1887: 46. Hierzu führt Pāṇini *khaṭvārūḍha* (gleichbedeutend mit *avinīta* „nicht wohl-erzogen, ungebildet, undiszipliniert“) und *khaṭvāpluta* (gleichbedeutend mit *apathaprasthita* „weglos aufgebrochen, d.h. sich auf einen falschen / schlechten Weg machen“) als Beispiele an. Patañjali gibt in seinem Kommentar zu Pāṇini den Begriff *khaṭvārūḍha* mit „Schurke, Bösewicht“ (*jālma*; siehe Mbh p. 41, 21) wieder und erklärt die idiomatisch pejorative Bedeutung folgendermaßen: Wenn ein Brahmanenschüler (ordnungsgemäß) studiert hat und danach ein rituelles Bad genommen hat, darf er mit der Einwilligung seines Lehrers das Bett besteigen, d.h. er darf nun den Stand des Hausvaters annehmen und in einem Bett schlafen. Denjenige aber, der andersherum handelt und schon frühzeitig das Bett besteigt, den nennt man *khaṭvārūḍha*, also ein Schurke, weil er sich nicht an sein Gelübde gehalten hat – somit ungebührlich verhalten hat (*adhītya snātvā gurubhir anujñātena khaṭvārōḍhavyā | ya idānīm ato 'nyathā karoti sa ucyate khaṭvārūḍho 'yaṁ jālmaḥ | nātivrataṁ iti* |). Siehe Mbh p. 42, 4-5.

<sup>352</sup> Eigentlich bedeutet der Begriff *mūḍha* „verwirrt“ und „dumm“; aufgrund der kontextuellen Verbindung mit dem vorhergehenden Satz könnte aber ein Zusammenhang mit dem Vedastudium bestehen.

<sup>353</sup> An dieser Stelle bezieht sich Naunidhirāma auf den Erhabenen, der somit die Stelle des Dichters einnimmt, der gemäß Mallināthas Kommentar diese Position vertritt. Vgl. Fn. 347.

<sup>354</sup> Naunidhirāma bzw. auch schon Mallinātha haben diese Textstellen aus zwei unterschiedlichen Strophen der Manusmṛti übernommen, wo sie sich jedoch in anderem Kontext finden. Das erste Zitat ist Manusmṛti 6.38cd (p. 601, 3-4, Übersetzung p. 150), wo die Strophe lautet: „Only after he has offered a sacrifice to Prajāpati at which all his possessions are given as the sacrificial gift and after he has deposited the sared fires within himself, should a Brahmin go forth from his home as an ascetic“ (*prājāpatyāṁ nirupyeṣṭim sarvavedasadaḥkṣiṇām | ātmany agnīm samāropya brāhmaṇaḥ pravrajed grhāt* |). Der Anfang des zweiten Zitats erinnert an den Beginn von Manusmṛti 10.117 (p. 833, 3-4, Übersetzung p. 114). „A Brahmin or a Kṣatriya must never lend money on interest; to pursue activities dictated by the Law, however, he may lend to an evil man at a small interest“ (*brāhmaṇaḥ kṣatriyo vāpi vṛddhiṁ naiva prayojayet | kāmam tu khalu dharmārthaṁ dadyāt pāpīyase 'lpikām* |). Letzteres ist auch noch in einem Zitat Vāsudevāśramas aus einer anderen, nicht näher bestimmten Smṛti zu finden, wobei die erste Halbstrophe lautet: „Having settled his triple debt, free from the feeling of 'I' and 'mine'“ (*ṛṇatrayam apākṛtya nirmamo nirahaṁkṛtiḥ* |); siehe YP (p. 34, 3-5) und Olivelle 1977: 62.

gemacht hat. Am Ende des Kommentars zu GPS 9.35 erwähnt Naunidhirāma die restriktive Haltung der zur Gemeinschaft Gehörenden (*sāṃpradāyika*, d.h. die Advaita-saṃnyāsins), denn diese sagen: „Selbst für einen Brahmanen gibt es den *āturasaṃnyāsa* nicht ohne das Ergreifen des Stockes, und für Kṣatriya-s und Vaiśya-s [gilt] die Nicht-Berechtigung in jeglicher Hinsicht!“

## 5.7. Anweisungen zur Zeit des Sterbens gemäß anderen Quellen

Anschließend soll kurz darauf hingewiesen werden, dass in der durch Opferrituale geprägten vedischen Zeit der ängstliche Glaube an einen „Wiedertod“ (*punarmṛtyu*) im Jenseits bestand, also an die Möglichkeit eines zyklischen Sterbens, welcher den Menschen zu bestimmten, der Überwindung des *punarmṛtyu* gewidmeten Riten veranlasste. So galt das Schichten des Feuerplatzes als der „Befreiung vom Tode im *agnihotra*“ dienliche Praktik, hatte also den Zweck, dem zyklischen Sterben zu ent-rinnen.<sup>355</sup> Auch in der vedischen Zeit existierte gemäß Caland schon der Glaube, dass der Mensch nicht auf einer Bettstelle sterben sollte. Die Darstellung im Kauśikasūtra (27.3) ist jener im GPS sehr ähnlich, und zwar wird der Sterbende – mit dem Kopf nach Süden ausgerichtet – ebenfalls auf eine Stelle am Boden gelegt, welche zuvor mit Kuhmist bestrichen, mit Gräsern, deren Spitzen nach Süden ausgerichtet sein sollen, bedeckt und mit Sesamkörnern und Kies bestreut worden ist.<sup>356</sup> In der Taittirīyasaṃhitā findet sich ein diese Zeremonie begleitender Spruch, der auch noch nach dem Eintreten des Todes beim Niederlegen der Leiche ständig wiederholt werden soll: „Die Erde nahm Dich in ihren Schoß; sie, die ein Lager jedem ist. Gib, Erde, diesem weichen Sitz, verleihe ihm Schutz, Geräumige.“<sup>357</sup> Caland erwähnt zudem aus späteren Textquellen, die er aber nicht explizit nennt, den Brauch, den Kopf des Sterbenden in den Schoß des Sohnes zu legen, ihn auf der Stirn mit drei Strichen aus Asche zu versehen, ihm Wasser der Gaṅgā zu trinken zu geben, und anderes.<sup>358</sup>

Gemäß Hillebrandt behandelt das 5. Kapitel des Vaikhānasasūtras besonders ausführlich die Vorschriften in Bezug auf den Tod und die Verbrennung: „Wer merkt, dass sein Tod komme, soll nach Vaikh. 5,1 [d.h. Vaikhānasasūtra 5.1] seine ‚fünffachen‘ Verwandten herbeirufen, zuerst freundlich reden,<sup>359</sup> die Freuden dieser Welt und die Dinge des jenseitigen Lebens für sich teilen (*aihiḥkaṃ saṃbhogaṃ pāralaukikaṃ cātmane vibhajet*), und wenn der Tag gekommen ist, sich auf eine reine Stelle auf Sandboden setzen oder legen und der Adhvaryu soll ihm Sprüche ins Ohr sagen.“<sup>360</sup> Hiromichi

<sup>355</sup> Siehe Halbfass 2000: 45ff.

<sup>356</sup> Eine weitere Stelle aus dem Kauśikasūtra (80.3) besagt, dass der Sterbende in eine Halle mit den drei sakralen Feuern oder in die Halle des häuslichen Feuers zu legen sei.

<sup>357</sup> Siehe Caland 1967: 8-9, der aus Taittirīyasaṃhitā I 4.40 zitiert.

<sup>358</sup> Zur gründlichen Behandlung jener Passagen aus dem Veda, welche in den letzten Momenten zu rezitieren sind, vgl. Caland 1967: 9-12.

<sup>359</sup> Auch Pandey (1969: 246) erwähnt den traditionellen Brauch, wenn ein Hindu den nahen Tod verspürt, die Verwandten und Freunde einzuladen und freundlich mit ihnen zu reden.

<sup>360</sup> Siehe Hillebrandt 1897: 87. Kane (IV: 182) führt eine ähnliche Vorgehensweise kurz anhand anderer Werke (Kauśikasūtra, Baudhāyanapitṛmedhasūtra, Gobhilasṃṛti) aus.

macht darauf aufmerksam, dass die Rituale und Anweisungen für den Sterbenden gemäß dem GPS / GP nur selten in der vedischen Literatur anzutreffen sind.<sup>361</sup> Dem GP / GPS sehr ähnliche Angaben zur Vorbereitung auf das Sterben (Reinigung einer Stelle am Erdboden, Spenden, Rezitieren von Strophen oder Textpassagen usw.) findet man bei Colebrooke,<sup>362</sup> Dange,<sup>363</sup> Dubois,<sup>364</sup> Justice (1997: 148), Michaels (1998: 149-153), Müller,<sup>365</sup> Pandey<sup>366</sup> und Parry.<sup>367</sup> Eine Darstellung dieser im Menschenleben letzten Rituale gemäß der mittelalterlichen Zeit findet sich auch bei Kane.<sup>368</sup>

## 6. Die Bedeutung des Sterbeorts

Der GPS und das GP (16.114 / 49.114) nennen nur im Zusammenhang mit der erlösenden Todesstunde eines Wahrheitskenners folgende sieben Erlösung spendende Städte: Ayodhyā, Mathurā, Māyā, Kāśī, Kāñcī, Avantikā und die Stadt Dvāravatī. In Verbindung mit tugendhaften Menschen scheinen diese sieben Städte im GPS nicht relevant zu sein, da sie in diesem Kontext nicht genannt werden. Auch für üble Menschen spielen sie keinerlei Rolle, da sie aufgrund ihres schlechten körperlichen und psychischen Zustandes in ihrem Haus sterben. Genau diese Strophe taucht aber noch an einer weiteren Stelle im GP (S 1.38) auf, wobei die vorangehende Strophe eine interessante zusätzliche Information gibt. Dort heißt es, dass, nachdem man dreizehn Mal als Mensch in Indien geboren wurde, man an einem rituellen Badeplatz stirbt und dadurch keine Wiedergeburt mehr erfährt (S 3.45). Der Kontext dieser beiden Strophen ist eindeutig: sie sind eingebettet in Anweisungen zur Sterbevorbereitung für rechtschaffene Menschen. Daher könnte man spekulieren, dass auch die Strophe des GPS und GP (16.114 / 49.114) auf den rechtschaffenen Sterbenden bezogen sind. Kane erwähnt in genau derselben Reihenfolge die im GPS / GP aufgezählte Gruppe von sieben Städten

<sup>361</sup> „Only the rite of whispering in the ears is mentioned in the Vedic literature, but it is not the name of Viṣṇu but the Vedas that is to be whispered“, siehe Hiromichi 2001: 17.

<sup>362</sup> Siehe Colebrooke 1972: 97.

<sup>363</sup> Siehe Dange 1987 (II): 548 zu einer sehr ähnlichen Darstellung im Varāhapurāṇa. Interessanterweise soll dem Sterbenden, über dem bis zum Todesmoment heilige Strophen gesprochen werden, im letzten Moment *madhuparka* (eine „Honigmischung“, die sich aus saurer Milch oder Butter mit Honig zusammensetzt und auch als Gabe für einen Gast fungiert) verabreicht werden. Zu *madhuparka* siehe auch Gonda 1980: 311.

<sup>364</sup> Siehe Dubois 1978: 482-83. Dubois führt den kleinen Unterschied an, dass ein rituell gereinigtes Tuch über der am Erdboden befindlichen Sterbestelle plaziert werden soll und dem Sterbenden ein rituell gereinigtes Tuch um die Lenden gewickelt wird.

<sup>365</sup> Zur Beschreibung der Spende einer Kuh siehe Müller 1992: 118, zu einer Listung der zu rezitierenden Textstellen (u.a. auch aus dem RV) und Namen siehe pp. 118-119. Die Antyeṣṭipaddhati verdeutlicht die zwei Möglichkeit für eine Sterbenden: Entweder er stirbt auf dem speziell gereinigten Erdboden oder mit dem Kopf nach Süden ausgerichtet, „mit Reinigungszeichen wie *tulasī*, dem heiligen Stirnzeichen und Lehm vom Ganges geschmückt“ auf dem Erdboden.

<sup>366</sup> Pandey (1969: 246) gibt eine ähnliche knappe Darstellung der Sterbestelle am Boden aus dem Aśvalāyana-Gṛhyasūtra, wobei diese Stelle in der Nähe der drei Feuer ausgerichtet sein soll; Verse aus dem Veda sollen gemäß der eigenen Schule dem Sterbenden ins Ohr vorgetragen werden. „If the patient is a Brahman, passages from some Āraṇyaka are repeated in his ear.“ Pandey fügt hinzu, dass heutzutage einem Sterbenden gerne aus der BhG oder aus dem Rāmāyaṇa vorgetragen wird.

<sup>367</sup> Siehe Parry 1994: 172-173; vgl. auch pp. 158ff.

<sup>368</sup> Siehe Kane IV: 182-184.



als Liste sehr beliebter, heilig erachteter und Erlösung gewährender Stätten, die im Folgenden einzeln besprochen werden sollen.<sup>369</sup>

*Ayodhyā* (im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh, bei Faizābād), die einstige Hauptstadt des Kosala-Reiches, wird heutzutage von Pilgern vor allem wegen der Verbindung mit den Legenden rund um den göttlichen Helden Rāma, seine Gemahlin Sītā und Hanumān besucht. Rāma, der als Sohn des Königs Daśaratha geboren wurde und als Inkarnation Viṣṇus verehrt wird, war der einstige Herrscher von Ayodhyā; die besonderen Vorzüge dieser Stadt sind vor allem im Ayodhyāmāhātmya festgehalten.<sup>370</sup>

Die am Ufer des Flusses Yamunā und im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh gelegene Stadt *Mathurā* wird als Geburtsort des Prinzen Kṛṣṇa und als der Ort, um den sich viele Ereignisse der Kṛṣṇa-Legende ranken, identifiziert.<sup>371</sup> Es existieren keine Erwähnungen der Stadt aus der vedischen Zeit, und so wird ihre Entstehung im 5. Jhdt. v.Chr. vermutet, in der der frühe epische Hinduismus vorherrschte, welcher später vom Buddhismus, der gemäß den Berichten von Hsüan-tsang im 7. Jhdt. gleichbedeutend zum Hinduismus auftrat, und vom Jainismus beeinflusst wurde. Besonders beliebt bei Pilgern und Kṛṣṇa-Verehrern ist der 8 km entfernte Ort Vṛndāvan, der sich an der Stelle des einstigen Waldes, in dem sich Kṛṣṇas abenteuerliche Jugend als Kuhhirte und seine Vergnügungen mit den *gopī*-s (Hirtenmädchen) ereigneten, befinden soll.<sup>372</sup>

Die Stadt *Māyā* ist als die am nördlichen Ufer der Gaṅgā gelegene Stadt Gaṅgādvāra („Tor der Gaṅgā“; in Uttarkhand) zu identifizieren<sup>373</sup> und steht in Zusammenhang mit dem Austritt der Gaṅgā aus dem Gebirge. Aus śivaitischer Sicht trägt die Stadt auch den Namen Haradvāra („Tor des Hara“), da ihren Legenden nach die Gaṅgā aus Śivas Haarknoten entsprungen ist. Die Viṣṇuiten bezeichnen sie jedoch als Haridvāra („Tor des Hari“) aufgrund der Legende der Entstehung der Gaṅgā aus Viṣṇus Zehe. *Māyā* galt auch für Buddhisten als heiliger Ort.<sup>374</sup>

*Kāśī* („Die Glänzende“, auch Vārāṇasī oder Benares; Uttar Pradesh),<sup>375</sup> die Stadt Śivas, gilt als eine der ältesten<sup>376</sup> und heiligsten Städte Indiens; die Sünden tilgende und erlösende Kraft einer rituellen Waschung in der Gaṅgā ist im ganzen Land bekannt und

<sup>369</sup> Siehe Kane IV: 677-678.

<sup>370</sup> Siehe Glasenapp 1928: 29-30 und Kane IV: 736. Siehe auch besonders Bakker 1986.

<sup>371</sup> Die Legende besagt, dass Kṛṣṇa, Sohn des Vasudeva und der Devakī, in einem Gefängnis in Mathurā zur Welt kam, da ihn sein Onkel Kāṁsa aufgrund einer Prophezeiung ermorden wollte. Kṛṣṇa wuchs bei den Zieheltern Nanda und Yaśodā im Hirtenmilieu auf und seine Kindheit und Jugend waren von Standhaftigkeit gegenüber Dämonen, Hexen usw., die von seinem Onkel und Widersacher geschickt wurden, geprägt. Nachdem er später seinen Onkel Kāṁsa getötet und die Herrschaft in Mathurā übernommen hatte, versetzte er sich und seine Untertanen auf wundersame Weise, nach jahrelangen Kämpfen gegen den König von Magadha, der den Tod Kāṁsas rächen wollte, in einem einzigen Augenblick in die von ihm hervorgerufene Stadt Dvāravātī (siehe hierzu weiter unten), um dort in Frieden zu leben. Siehe Glasenapp 1928: 26-27.

<sup>372</sup> Ausführliches zu Mathurā siehe Kane IV: 686-692, Glasenapp 1928: 25-28 und Srinivasan 1989.

<sup>373</sup> Siehe Kane IV: 678, 751-752, 755 und 781.

<sup>374</sup> Siehe Glasenapp 1928: 23-24.

<sup>375</sup> Zu der Geschichte Kāśīs bzw. Vārāṇasīs, der Bedeutung ihrer vielen Namen, den Legenden, Erwähnungen in Texten, den zahlreichen *ghāt*-s und *tīrtha*-s und ihrer Sünden tilgende Wirkung für Gläubige siehe Kane IV: 618-642. Vgl. auch, gerade im Zusammenhang mit Sterben und Tod, Eck 1982: 324-344, Justice 1997: 15-110 und Parry 1994, 1988: 337-365.

<sup>376</sup> Siehe Glasenapp 1928: 34-35, der mit Gewißheit sagt, dass Kāśī schon im 1. Jhdt. v.Chr. bestanden haben muss.

zieht jährlich hunderttausende Pilger an. Folgt man Edgertons Annahme (1927: 243), dass sich in der Prāṇāgnihotra-Upaniṣad (4. *skandha*) der Beginn des Glaubens an die Heiligkeit von Erlösung spendenden Orten festmachen lässt, so wird Kāśī als erster Ort, der diese besonderen Fähigkeiten besitzt, in der Literatur genannt: „Wer in Benares hinscheidet, oder liest diese heil’ge Schrift, dem Menschen wird auch nach diesem einen Leben Erlösung schon, einen Leben Erlösung schon.“<sup>377</sup> Der Ursprung dieser Macht Kāśīs beruht auf einer Legende, gemäß der Rāma Śīvas Wunsch nach der Erlösung für alle Lebewesen, die im Maṇikarṇī-Ghāt<sup>378</sup> sterben, erfüllt. Rāma legt fest, dass diejenigen von ihren Vergehen, auch wenn es sich um Brahmanenmord handelt, freigesprochen werden, die Śiva mit seinem sechssilbigen Spruch gläubig verehren. Zudem kann dieser Spruch die Erlösung schon zu Lebzeiten bewirken. Er hat die Macht, jedem beim Sterben die Erlösung zu garantieren, wenn Śiva eben diesen in das rechte Ohr des Sterbenden hineinflüstert.<sup>379</sup>

Eine der ältesten südindischen Städte ist *Kāñcī* (heutiges Kanchipuram; 65 Kilometer südwestlich von Chennai, Tamil Nadu), welche ursprünglich ein wichtiger Ort für den Buddhismus und Jainismus war und nun zu den sieben heiligen Städten des Hinduismus zählt. Aus den Angaben von Hsüan-tsang, der sich um 640 n.Chr. in Kāñcī aufhielt, geht hervor, dass Buddha des öfteren diese Stadt, in der zur Zeit des chinesischen Pilgers ein von Aśoka errichteter *stūpa* stand, und ihre Umgebung besucht haben soll. Die Aufteilung Kāñcīs in zwei Stadtteile spiegelt deren Heiligkeit für Vaiṣṇava-s und Śaiva-s wieder. Für letztere gelten die beiden Städte Kāśī und Kāñcī gemäß einer purānischen Quelle als die beiden Augen Śīvas.<sup>380</sup>

Die am rechten Ufer des heiligen Stroms Siṣrā befindliche Stadt *Avantikā* oder *Avanti*, auch *Ujjayinī* (heutiges Ujjain, 55 km nördlich von Indore; Madhya Pradesh), zählt ebenfalls zu den sieben heiligen Stätten der Hindus, da sich eines von den zwölf Śiva

<sup>377</sup> Übersetzung der Textstelle gemäß Deussen 1897: 617. Zur Legende, wie Śiva König von Kāśī wurde siehe, Glasenapp 1928: 36-37. Zu Kāśī als Stadt Śīvas siehe auch Eck 1982: 94-145.

<sup>378</sup> Der Maṇikarṇī-Ghāt, zusammen mit dem am Strand der Gaṅgā gelegenen Tempel Śīvas, wird als Śīvas Reich Avimukta identifiziert. In der Jābāla-Upaniṣad 2 ist dieses Reich folgendermaßen beschrieben: „Avimuktam, („das [von Śiva] nicht Verlassene“), ist eine Gegend in Benares, in weiterem Sinne Benares selbst. Wer dort stirbt, dem wird durch die Gnade des Śiva die Erlösung teil.“ Avimuktam bezeichnet aber auch den „Punkt zwischen Augenbrauen und Nase“, weil dieser Punkt als Verbindung zwischen der Himmelswelt und der höchsten Welt [des Brahman] verstanden wird (Deussen 1897: 706). Zu Maṇikarṇikā siehe auch Eck 1982: 238-251 und zu Avimukta pp. 350-354.

<sup>379</sup> Die Schilderung der Legende (Rāmottaratāpanīya-Upaniṣad 4) lehnt sich an die Übersetzung von Deussen (1897: 823-824) an. Interessanterweise legt Rāma in der ersten Hälfte der Textstelle zunächst fest, dass jedes Lebewesen (sei es auch ein Wurm oder Käfer) dort die Erlösung erlangen soll. In der zweiten Hälfte relativiert er dies, indem er den Aspekt der gläubigen Verehrung mittels Śīvas Mantra hinzufügt. Das *tāraka*-Mantra kann ursprünglich als die Silbe *om* identifiziert werden (Rāmottaratāpanīya-Upaniṣad 2 und Tāraka-Upaniṣad), wurde aber durch einen auf Rāma bezogenen Spruch („*om rāma, rāmāya namaḥ, candrāya namaḥ, bhadṛāya namaḥ*“) substituiert (Rāmottaratāpanīya-Upaniṣad 2-3; Tāraka-Upaniṣad: „*om namo nārāyaṇāya*“), siehe Deussen 1897: 818-822. Diese Praxis hat sich bis in die heutige Zeit erhalten; gemäß Parry 1988: 349 wird das *tāraka*-Mantra als Silbe „*aum*“ oder als Ausruf „*Rāma*“ definiert – abhängig von der jeweiligen Tradition – und gemäß Justice 1997: 147 als die Phrase „*Brahman is aum*“ oder „*Rama, Rama*“. Vgl. dazu auch Eck 1982: 332-334. Vgl. auch Parry 1988: 349ff. Parry weist in diesem Zusammenhang auf das Phänomen des religiösen Selbstmordes zahlloser Pilger hin, die sich dadurch die Erlösung erhoffen. Durch Aussagen zum Beispiel des Skanda- und Padmapurāṇa ist die Praxis des religiösen Selbstmordes auch in früheren Zeiten belegt, siehe Kane IV: 607.

<sup>380</sup> Siehe Kane IV: 711-712 und Glasenapp 1928: 89-90.

geweihten *jyotirlinga*-s („*liṅga* des Lichts“) dort befindet.<sup>381</sup> „Nach brahmanischem Glauben ist es uralte und besonders heilig als der Ort, wo der Ellbogen der Satī (Durgā) niederfiel, als ihr Leib nach Dakṣas Opfer von Viṣṇu zerstückelt wurde.“<sup>382</sup>

Die direkt am arabischen Meer auf dem nördlichen, Kathiawar genannten Teil der Halbinsel, an der Nordwestküste Indiens, gelegene Stadt *Dvārakā* oder *Dvāravatī* („die Pfortenreiche“, Gujarat) wird zwar noch nicht in der vedischen Literatur erwähnt, aber im MBh und den Purāṇa-s behandelt. Die Überlieferung berichtet, dass dieser Ort von Kṛṣṇa selbst in einer Nacht erschaffen wurde; zusammen mit seinen Untertanen gelangte er von seiner Herrscherstadt Mathurā aus in nur einem Augenblick dorthin, um dort ohne die ständigen Angriffe seines Widersachers, des König von Magadha, in Frieden zu leben. Kṛṣṇa herrschte zusammen mit seiner Frau Rukminī bis zu seinem Tod in Somanātha. *Dvāravatī* ist nicht nur als Herrschaftssitz Kṛṣṇas bekannt, sondern es befindet sich dort auch, so wie in Avantikā, eines von den zwölf Śiva geweihten *jyotirlinga*-s.<sup>383</sup>

## 7. Darstellungen des Sterbeprozesses

### 7.1. Der Sterbeprozess eines üblen Menschen

Zu Beginn des GPS erklärt der Erhabene, welche Art von Menschen als Übeltäter in die Hölle gelangen, und beschreibt den Weg zum Totengott Yama, den sie nach dem Tod beschreiten müssen, und der bei allen, die bloß davon hören, Angst verursacht (GPS 1.13). Außerdem wird vom Leid berichtet, welches üblen Menschen (*pāpin*) schon in dieser Welt widerfährt, und von der Art und Weise, wie sie nach Erlangen des Todes in Höllenqualen geraten (GPS 1.18).

#### 7.1.1. Definition eines üblen Menschen (*pāpin*)

Üble Menschen, die aufgrund ihres falschen Verhaltens in eine unreine Hölle stürzen werden, werden auf folgende Weise charakterisiert (GPS 1.14-16, 25).<sup>384</sup>

1. Sie erfreuen sich an üblen Dingen, sind also eifrig mit verbotenem Benehmen beschäftigt.
2. Sie sind ohne Mitleid (*dayā*) und ohne *dharma*.<sup>385</sup>

<sup>381</sup> Siehe auch Kane IV: 736 und 815.

<sup>382</sup> Siehe Glasenapp 1928: 45-46.

<sup>383</sup> Siehe Glasenapp 1928: 55-56 und Kane IV: 748-750.

<sup>384</sup> Naunidhirāma hat die Halbstrophe 1.15ab und die Strophe 1.16 wörtlich aus der BhG (16.16-17ab) entnommen (S 1.1, S 1.2). Die verbleibende Halbstrophe der BhG (16.17cd) lautet: „sie opfern durch Opfer [, die nur] dem Namen nach [Opfer sind], mit Heuchelei [und] ohne dass Vorschriften vorausgingen (d.h. nicht den Vorschriften folgend) (*yajante nāmayajñais te dambhenāvidhipūrvakam*).“ (S 3.1) Siehe BhG p. 237, 12-20. Vgl. auch Fn. 461.

<sup>385</sup> Zur allgemeinen Erklärung von *dharma* siehe Fn. 120, zur Erläuterung der beiden Begriffe gemäß Naunidhirāmas Kommentar siehe Fn. 455.

3. Sie sind schlechten Menschen verhaftet und haben sich von guten Lehrgebäuden (*śāstra*) und vom Verkehr mit guten Menschen abgewandt.
4. Sie sind nur in Bezug auf sich selbst von Respekt erfüllt, was sich darin äußert, dass sie sich nicht einmal vor Respektpersonen verbeugen, wodurch sie als starr (*stabdha*) bezeichnet werden.
5. Sie haben Besitz, aus welchem Stolz und Trunkenheit resultieren, und sind daher in einen dämonischen Zustand hineingeraten.
6. Sie sind somit ohne göttliche Erfüllung (*daivīsāmpad*).<sup>386</sup>
7. Sie sind aufgrund ihres Denkens an Vieles (*anekacitta*), das heißt in Bezug auf ihre Wünsche, wie zum Beispiel dem Raub der Frau eines Anderen oder fremden Guts, in Verwirrung geraten.
8. Sie sind umgeben oder bedeckt vom Netz der Verblendung (*mohajāla*) und Wunschobjekten und Sinnesgenüssen verhaftet.
9. Ihr Selbst ist einzig mit dem Erhalten der Familie (*kuṭumbabharāṇa*) beschäftigt, und ihre Sinne gelten als nicht unter ihrer Kontrolle.

### 7.1.2. Das Entstehen einer Krankheit

Der GPS prophezeit dem vom Prozess des Alterns entstellten Übeltäter (GPS 9.21cd), der zudem von Seelenleid geplagt ist und voll sehnächtiger Hoffnung auf Leben (GPS 1.20), dass schon zu Lebzeiten, nachdem die Konsequenzen dessen, was sie gut bzw. schlecht gemacht haben, erfahren worden sind, aufgrund der Verbindung mit dem eigenen *karman* (*karmayoga*) eine Krankheit entsteht (GPS 1.19).<sup>387</sup> Gemäß Naunidhirāma entsteht die Krankheit oftmals im Greisenalter aufgrund der Verbindung mit dem schlechten *karman*, denn die Früchte des guten *karman* haben die üblen Menschen zumeist schon in der Kindheit genossen. Die Strophe 1.19 stammt wörtlich aus dem GP (S 1.3) und die dort darauf folgende Strophe betont, dass der Tod, der als Ursache entsprechend dem gesamten begangenen *karman* fungiert, für den Menschen festgesetzt ist und unweigerlich eintreten wird (S 3.2).

<sup>386</sup> Zur Erläuterung gemäß Naunidhirāmas Kommentar siehe Fn. 461.

<sup>387</sup> Zu den Krankheiten bzw. Abnormitäten, die einen schlechten Mensch bei einer erneuten Wiedergeburt in die Menschenwelt kennzeichnen, und zur Entstehung eines solchen Menschen sowie seinem Lebenswandel siehe den 5. und 6. *adhyāya* (zu einer Skizze vgl. die Strukturanalyse 2.2.1., p. 14). Halbfass (2000: 220-221) betont, dass das Entstehen einer körperlichen oder psychischen Krankheit als „karmische Strafe“ besonders im GP und GPS sowie in der Manusmṛti „eine wichtige und exemplarische Rolle“ spielt, aber auch „im indischen Denken der klassischen und späteren Zeit in der Regel vorausgesetzt“ wird. Siehe auch Kane IV: 174-175. Die CaS macht drei Ursachen für das Auftreten von Krankheiten verantwortlich: 1. Störung der drei *doṣa*-s (Körperelemente) *vāyu*, *pitta* und *kapha*, die einzeln, zusammen oder in weiteren Variationen den Körper stören und den Menschen krank machen. 2. Zufällige oder äußere Einflüsse (*āgantū*), wie etwa Bisse, Stürze, Stiche etc. 3. Störung des Geistes (*mānasa*), die sich in Geisteskrankheiten oder Gemütsstörungen äußern, siehe Jolly 1901: 46-53. Halbfass (2000: 221) bemerkt, dass auch in der Medizin der Glaube an das *karman* als Verursacher von Krankheiten in dem Falle zum Tragen kam, wenn keine andere direkte Ursache festzustellen war. Auflistungen von Verstößen und Vergehen und den jeweilig daraus resultierenden Krankheiten finden sich jedoch nicht in der CaS, sondern in den Dharmaśāstra-s und im GP / GPS (vgl. p. 14). Siehe auch Halbfass 2000: 235-236. Näheres zum *karman* als Ursache von Krankheiten in der CaS findet sich in Weiss 1980: 109-113.

An einer weiteren Stelle im GP gilt die Verbindung mit dem Schicksal (*daivayoga*)<sup>388</sup> als Auslöser für eine bestimmte Krankheit, wenn sich der Tod dem Menschen nähert (S 3.3). Betont wird der schlechte körperliche und geistige Zustand eines üblen Menschen am Lebensende; dieser ist nicht nur mit Krankheit und Seelenleid versehen, welches sich in einem aus der Todesangst resultierenden geistigen Unbehagen äußert, sondern auch voll von sehnsuchtsvollem Verlangen in der Hoffnung auf Leben. Der Tod, der sich unaufhaltsam dieser Person nähert, wird in GPS 1.20 als „außerordentlich starke Zeit“ (*kālo balīyān*)<sup>389</sup> betitelt, da die Konzeption der Zeit in starker Verbindung zum Leben an sich und eben auch zum Tod steht. So fand eine Gleichsetzung des Todes mit der Zeit statt, welche sich nicht nur im zyklischen Wandel der ganzen Welt während der *kalpa*-s, *yuga*-s etc., sondern auch im Jahres-, Monats- und Tageszyklus und im Lebensablauf des Menschen zeigt.<sup>390</sup> Diese Vorstellung geht aus dem vedischen Mythos des Prajāpati, dem Erschaffer und Zerstörer des Universums, als göttlicher Verkörperung der Zeit (*kāla*) und des Todes (*mṛtyu*) hervor.<sup>391</sup> Interessanterweise bilden die u. a. im GP / GPS wesentlichen verwandten Begriffe *daiva* und *karman*, *kāla* und *mṛtyu* schon in den Upaniṣaden und im MBh die entscheidenden kausalen Faktoren für das menschliche Sein und den Tod.<sup>392</sup> Zudem beschreibt der GPS (1.20) den Tod auch als Schlange, die unerkannt an den Sterbenden herantritt, ähnlich der sich einem Mäuschen unerkannt nähernden Schlange..

### 7.1.3. Sterbeumstände und Sterbeort eines üblen Menschen<sup>393</sup>

Ein Übeltäter, bei dem nicht einmal in der Todesstunde ein Überdruß gegenüber weltlichen Dingen entsteht (*nirveda*),<sup>394</sup> und der jetzt von denjenigen erhalten wird, die er

<sup>388</sup> An dieser Stelle kommt die u.a. in den Purāṇa-s verbreitete Gleichsetzung und auch Austauschbarkeit der beiden Begriffe *karman* und *daiva* zum Vorschein, siehe Weiss 1980: 90. Zum Verständnis der Definition von *daiva* und zur Deutung dieses Begriffes im MBh siehe Long 1980: 45. Einen Abriss des Verständnisses von *daiva*, auch im Zusammenhang mit *karman*, in der Textgattung der Purāṇa-s bietet O’Flaherty 1980: 23-27.

<sup>389</sup> Abegg (1921: 35) übersetzt *kāla* mit „Todesgott“ und weist auf die Doppelsinnigkeit der Stelle hin, da *kāla* eben auch die Zeit „als Verschlingerin der Wesen“ bedeutet. Auch im GP findet sich diese Anspielung auf die Zeit als Verursacher des Todes; siehe 2.35-39 (nur Nag Publishers). Auch der rechtschaffene Mensch entrinnt der Zeit als Verursacher des Todes nicht.

<sup>390</sup> Siehe Filippi 1996: 99-100. Zum Aspekt der Tod bringenden Zeit siehe auch O’Flaherty 1980: 212ff.

<sup>391</sup> Siehe Long 1977: 75-76, der aus dem Śatapatha-Brāhmaṇa zitiert. Zur Konzeption des *karman* als Ursache des Todes siehe Long 1977: 81-84, zur Konzeption der Zeit als Ursache für Geburt und Tod Long 1977: 84-86. Zur Verbindung von *kāla* und *mṛtyu* in der episch-purāṇischen Zeit siehe Merh 1996: 181-182.

<sup>392</sup> Siehe Long 1980: 40 und Halbfass 2000: 132, 240; Halbfass vermerkt, dass *daiva* und *kāla* „ältere Konzeptionen kosmischer Mächte“ sind und dass die *karman*-Theorie erst später mit übergeordneter Funktion eingeflochten wurde, was zu neuen Deutungen der Begriffe geführt hat. So relativierte sich zum Beispiel die Macht des Gottes der Zeit bzw. des Todes, da dessen Kraft als vom *karman* bestimmt gedeutet wurde (pp. 132-133).

<sup>393</sup> Die Strophe 1.21-25 wurden wortgetreu aus dem BhāP III 30.14-18 (p. 93, 26-29) übernommen (S 1.4).

<sup>394</sup> Vgl. den Kommentar zu BhāP III 30.14-15 (p. 93, 20-29), der den Terminus *ajātanirveda* mit *anuttannavairāgya*, d.h. „einer, bei dem keine Begierdelosigkeit entstanden ist“, erklärt.

bisher selbst erhalten bzw. ernährt hat,<sup>395</sup> also von seinem Sohn, seiner Ehefrau usw., erwartet den Sterbenden in seinem Haus. Der lieblose Umgang mit diesem Menschen, dessen Verdauungsfeuer erloschen ist, der wenig Nahrung zu sich nimmt und auch wenig in Bewegung ist, kommt dadurch zum Ausdruck, dass der Kranke wie ein Hauswächter daliegt und mit Verachtung in seine Nähe hingeworfene Nahrung zu sich nimmt. Im Kommentar betont Naunidhirāma, dass diese Verachtung bzw. Geringschätzung nur bei üblen Menschen stattfindet, nicht jedoch bei Tugendhaften (GPS 1.21-22, S 1.4).

#### 7.1.4. Die letzten Augenblicke

Der körperliche Endzustand eines sterbenden Übeltäters ist gemäß GPS (1.23-25; S 1.4) ein erbärmlicher, denn seine Pupillen sind aufgrund des emporsteigenden Körperwindes nach oben gedreht, d.h. verdreht. Seine Adern (*nāḍī*)<sup>396</sup> sind vom Schleim verstopft, beim Husten und Atmen strengt er sich an, und aus seiner Kehle sind gurgelnde Töne zu vernehmen.<sup>397</sup> Nur noch liegend ansprechbar, jedoch nicht mehr in der Lage, selbst zu sprechen, auch dann nicht, wenn er angesprochen wird, ist der Sterbende, der schon in der Gewalt von Yamas Schlinge steht, von seinen trauernden Verwandten umgeben. Ein solcher Mensch, dessen letzter Lebensabschnitt sich auf diese Weise gestaltet, stirbt, während die Seinigen weinen, und sein Verstand verlässt ihn aufgrund des großen Schmerzes.

In diesem letzten Augenblick entsteht jedoch eine göttliche Schau (*daivī dṛṣṭi*; S 1.5), welche ihn v.a. veranlasst, die ganze Welt als eins gewordene zu sehen (*ekībhūtaṃ jagat sarvaṃ*; S 2.1),<sup>398</sup> und er verlangt aufgrund dieser Erfahrung nichts mehr zu sagen (GPS 1.26). Was bedeutet es, die Welt als Einheit zu sehen, und wie ist die Ganzheit der Welt zu definieren? Im Kommentar erklärt Naunidhirāma diese „göttliche Schau“ als ein „Sehen von Wunderbarem“ (*āścaryadarśana*) und verdeutlicht, dass dies der Grund für das Schweigen des Sterbenden ist. Mit dem Begriff „die ganze Welt“ ist die diesseitige (*īhaloka*) und die jenseitige Welt (*paraloka*) gemeint. Im GP findet man eine etwas abweichende Darstellung: Dort heißt es, dass der Sterbende ununterbrochen nach seinen Angehörigen, wie Vater, Mutter und Sohn, weint und seine unter Anstrengung hervorgebrachte Stimme unartikulierte erscheint (S 3.4).

<sup>395</sup> Das Erhalten der Familie ist gemäß dem Kommentar zu BhāgP III 30.18 gleichzeitig auch der Schutz (*śaraṇa*) der Familie.

<sup>396</sup> Jolly (1901: 44) erwähnt 72 000 *nāḍī*-s (Röhren / Adern), die vom Herzen ausgehend den Körper durchziehen (gemäß Yājñavalkya). Dabei unterscheidet er 175 Adern, welche sich mit Luft füllen, und genauso viele, die jeweils Galle, Schleim und Blut enthalten.

<sup>397</sup> Abegg (1921:36, Fn. 5) gibt etliche Vergleichsstellen aus anderen Purāṇa-s, welche eine sehr ähnliche Darstellung aufweisen.

<sup>398</sup> Abegg (1921: 36, Fn. 9) erwähnt in diesem Zusammenhang eine Stelle aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV 4.2), die besagt, dass „Subjekt und Objekt, Seele und Welt in eins zerfließen“.

### 7.1.5. Der Auszug der Lebenshauche<sup>399</sup>

Sobald alle Sinne des Sterbenden schwach geworden sind und schließlich ganz ihre Funktionen eingestellt haben (*vikala* / *vaikalya*) und sein Bewusstsein (*caitanya*) regungslos bzw. stumpf geworden ist, brechen die Lebenshauche mit Yamas Boten, die sich ganz in der Nähe des Sterbenden aufhalten, auf (GPS 1.27; S 1.6 und S 1.7). Wenn sich nun der Atem vom Körper des Sterbenden wegbewegt,<sup>400</sup> erscheint für diesen ein Augenblick wie ein *kalpa*,<sup>401</sup> denn er erfährt dieselben Schmerzen wie einer, der von hundert Skorpionen gebissen worden ist (GPS 1.28).<sup>402</sup> Dann speit der Sterbende Schaum aus, in seinem Mund sammelt sich Speichel (GPS 1.29ab; S 1.9), und in diesem Moment ziehen seine Lebenshauche (*prāṇa*) durch eine der unteren Körperöffnungen fort (GPS 1.29cd).<sup>403</sup> Im GP heißt es ferner, dass der Sterbende, wenn sich die Lebenshauche schon im Hals befinden, eine ekelhafte und schreckliche Erscheinungsform hat (S 3.7). Das GP erwähnt den Umstand, dass die durch eine untere Öffnung hingeschiedenen Menschen zu einem schlechten Ort / Zustand (*vigati*) gelangen (S 3.8) und die Seele (*jīva*) der schlechtesten Menschen (*pāpiṣṭha*) mit Gewißheit durch den Anus (*apāna*) auszieht (S 3.9).<sup>404</sup> Unter ständigem Weinen nach seinen nahen Verwandten wird die unter Anstrengung hervorgebrachte Stimme des Sterbenden unartikulierte, sein Blick fängt aufgrund seiner Angst an, umherzuirren, sein Mund wird aufgrund des Keuchens trocken, und erfüllt von Schmerzen gibt er den Körper auf. Genau von diesem Augenblick an wird der Körper verabscheuungswürdig und soll nicht mehr berührt werden (S 3.6).

### 7.1.6. Der nach dem Tod erreichte Zustand

Ausdrücklich hält der GPS an einer Korrelation zwischen dem jeweiligen Lebenswandel und der nachtodlichen Erfahrung fest, denn während ein der Erkenntnis zugeneigter Mensch zum höchsten Zustand (*paramā gatiḥ*), welcher der Erlösung (*mokṣa*) gleichkommt,<sup>405</sup> hingeht, gelangt ein üblen Dingen zugeneigter Mensch auf

<sup>399</sup> Weiteres zu den Lebenshauchen siehe unten 7.2.1., p. 76.

<sup>400</sup> Vgl. dieselbe, dieser Formulierung evtl. zugrunde liegenden Phrase (*svasthānāc calite śvāse*) im GP (S 1.8), welche aber im Zusammenhang mit der Spende für den Todkranken zu genau der Zeit, wenn sich der Atem von seinem Körper wegbewegt hat, erscheint.

<sup>401</sup> Die Dauer eines *kalpa* beträgt 4 320 Millionen Jahre oder einen Tag Brahmās. Auf diese Periode folgt die Zeitperiode der Weltenruhe, die eine Nacht Brahmās darstellt. Ein *kalpa* beinhaltet 1 000 *mahāyuga*-s („große Weltperioden“), die sich aus jeweils vier in Dauer und Qualität abnehmenden *yuga*-s („Weltperiode“), dem Kṛta- oder Satyayuga, Tretāyuga, Dvāparayuga und Kaliyuga zusammensetzen. Im Jahr 3102 v.Chr. hat das Kaliyuga, die Weltperiode der Verderbnis, begonnen, siehe Haussig 1984: 199-200. Vgl. auch die tabellarische Übersicht bei Pingree 1981: 14.

<sup>402</sup> Vgl. die ähnliche Darstellung im GP (S 2.2), wobei es dort zusätzlich heißt, dass es zur Mangelhaftigkeit (*vaikalya*) von Sinnen, Kraft, Energie und Schnelligkeit kommt. Zur Bedeutung von *vaikalya* vgl. auch Fn. 491. Damit ist wohl das Nachlassen der Sinne usw. und die damit einhergehende Funktionseinstellung gemeint. Ferner heißt es im GP, dass dieser Schmerz, der den Qualen gleichkommt, die von zig Millionen Skorpionstacheln verursacht werden, den Tod als Quelle hat.

<sup>403</sup> Abegg (1921: 37, Fn. 5) erklärt, dass es sich dabei um eine Öffnung unterhalb des Nabels handelt.

<sup>404</sup> Zu den Körperöffnungen vgl. auch unten 7.2.2.

<sup>405</sup> Zu den Schritten, mit denen dieser höchste Zustand erreicht werden kann vgl. p. 80.

leidvolle Weise zu Yamas Höllenqualen (GPS 1.17).<sup>406</sup> Die Vorstellung, dass „die Guten“ in den Himmel und „die Schlechten“ in die Hölle gelangen, wurde erst in der episch-purāṇischen Zeit zu einer allgemein anerkannten.<sup>407</sup> Die Hölle als Ort der Bestrafung übler Menschen, die kein entsprechendes Sühneritual (*prāyaścitta*) ausgeführt haben, wird in der Überlieferung der Purāṇa-s an unterschiedlichen Stellen lokalisiert, und auch die Anzahl der angenommenen Höllen variiert.<sup>408</sup> Im GPS (3.60) werden 8 400 000 Höllen erwähnt und die schrecklichsten 21 unter diesen aufgezählt;<sup>409</sup> diese Anzahl übertrifft die Angaben aller anderen Purāṇa-s.<sup>410</sup> Fast einheitlich lokalisiert die purāṇische Kosmographie die Höllen (*naraka*) als unter den Pātāla-s befindlich.<sup>411</sup>

Die vielfältigen, einander nicht unbedingt widersprechenden eschatologischen Vorstellungen der vedischen Zeit und der Zeit der Upaniṣaden reichen von der einer „düsteren, schattenhaften, dem griechischen Hades vergleichbaren Unterwelt“ über die Vorstellung des Zurückkehrens des Verstorbenen auf die Erde in tierischer Gestalt oder als Nachkomme bzw. Verwandter bis zu der Vorstellung, dass die einzelnen Körperteile in verschiedene Regionen des Kosmos und der Elemente (Sonne, Wind, Pflanzen) eingehen.<sup>412</sup>

## 7.2. Der Prozess des Sterbens im Allgemeinen und eines Recht-schaffenen

### 7.2.1. Der Auszug der Lebenshauche

Es heißt, dass der Wind (*vāyu*), nachdem er subtil geworden ist, aus dem leblosen Körper,<sup>413</sup> der wie eine Puppe daliegt, heraustritt, wenn sich die beiden vereinten *prāṇa*-s, also *prāṇa* und *apāna*, vom Anus absondern (GPS 9.38). Das bedeutet, dass diese beiden, die kollektiv alle Lebenshauche bezeichnen, von dort aufbrechen und weiter nach oben ziehen, um dann durch eine obere Körperöffnung auszutreten. Naunidhirāma

<sup>406</sup> Zur Beschreibung der näheren Umstände nach dem Eintreten des physischen Todes vgl. 2.2.1., pp. 11-13.

<sup>407</sup> Die Entwicklung hierzu lief parallel mit der Entwicklung der *karman*-Theorie zur Theorie eines kausalen Vergeltungsmechanismus, die sich erst im MBh in ihrer heute für den Hinduismus geläufigen Form zeigt, und auch mit der tendenziellen Entwicklung weg vom Ritual hin zu der moralisch-ethischen Frage der kausalen Vergeltung. Siehe Halbfass 2000: 26-27. In den Purāṇa-s ist gemäß Merh (1996: 217) diese Doktrin schon voll etabliert.

<sup>408</sup> Siehe Merh 1996: 218-231.

<sup>409</sup> Vgl. Abegg 1921: 68-72. Diese Aufzählung stimmt nicht mit der im GP überein, wo 26 Höllen genannt werden. Siehe Merh 1996: 230-231. Zur Unterteilung der Purāṇa-s in Gruppen entsprechend der Nennung der Anzahl von Höllen siehe Kirfel 1920: 148-173.

<sup>410</sup> Winternitz (I: 449) erklärt in diesem Zusammenhang, dass die älteren Purāṇa-s nur sieben Höllen kennen und übertriebene Angaben ein Phänomen von Purāṇa-s jüngeren Entstehungsdatums seien.

<sup>411</sup> Siehe Kirfel 1920: 147. *pātāla* bezeichnet sieben von Dämonen bewohnte unterirdische Welträume, Genaueres bei Kirfel 1920: 143-147.

<sup>412</sup> Siehe Halbfass 2000: 42. Zu den Vorstellungen über eine Hölle und deren Entwicklung in vedischer und upaniṣadischer Zeit vgl. Oldenberg 1894: 536-543 und Kane IV: 153ff.

<sup>413</sup> Das GP spricht davon, dass der subtil gewordene Wind (*vāyu*) aus dem Mund herauskommt (S 2.24).



erläutert, dass sich bei diesem Prozess die beiden genannten Lebensenergien, welche sich im Bereich des Nabels verbunden haben, trennen.

Der im GPS (9.39ab) als „Herr“ bezeichnete *prāṇa*, welcher gemäß dem Kommentar auch als die Stütze des Körpers (*śarīrādhārabhūta*) fungiert, und *apāna* sind hinsichtlich ihrer Bedeutung und Funktion bzw. ihrer etwaigen Abhängigkeit zu anderen Winden nicht eindeutig bestimmbar. *prāṇa* bezeichnet als kollektiver Begriff den Prozess des „Ein- und Ausatmens“, der sich jedoch im Sinne des Duals in der Textstelle GPS 9.38 in die beiden Funktionen der Einatmung (*apāna*) und der Ausatmung (*prāṇa*) aufteilen lässt.<sup>414</sup> Das Aussetzen der Atemfunktionen ist bekanntlich das eindeutigste Anzeichen des physischen Todes. *prāṇa* und *apāna* bilden aber nicht nur das bekannte Paar im Zusammenhang mit dem Prozess der Atmung, sondern gehören, wie schon oben erwähnt, einer Gruppe von fünf Winden (*vāyu*) im Sinne von fünf verschiedenen Lebensenergien an. Hier gilt es ferner, zwischen der gerade erwähnten vedischen Vorstellung, demgemäß der *prāṇa* ein wichtiger Aspekt des Atmungssystems ist, und dem Standpunkt in der indischen Medizin, wo *prāṇa* als Wind im oberen Teil des Körpers und *apāna* als Wind im unteren Teil verstanden wird, zu unterscheiden.<sup>415</sup> Eine der Beschreibung im GPS ähnliche Darstellung des Auszugs der Lebenshauche findet sich im MBh, wobei diese aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad übernommen wurde: „... the wind in the body becomes agitated in response to the combined disorders. The wind disperses debilitating heat (i.e., *jvara*, or fever) throughout the organism. The free and natural movements of the vital breaths (*prāṇas*) are first restrained and then, just prior to the moment of death, halted completely”.<sup>416</sup>

### 7.2.2. Die Körperöffnungen

Viṣṇu teilt seinem Reitvogel Garuḍa mit, dass die Lebenshauche leicht durch die obere Öffnung fortziehen, wenn der Mensch die Anweisungen zur Zeit des Sterbens vorschriftsgemäß ausgeführt und somit seine Pflichten erfüllt hat (*dhārmika*) (GPS 9.36). Als Erklärung, wie es den Rechtschaffenen möglich ist, durch eine obere Öffnung aufzubrechen, sagt das GP, dass „die Hitze, im Körper erregt [und] von einem heftigen Wind in Bewegung gesetzt, die vitalen Körperstellen, ohne Brennstoff flammend spaltet“ und darauf der Wind namens *udāna* nach oben steigt steigt. Für Verehrer bzw. Anhänger des Gottes (*bhakta*) und für diejenigen, die nicht mehr den Wunsch haben, sinnliche Erfahrungen zu machen, wird die nach unten gehende Bewegung der Körperwinde verhindert (S 3.5).

Der GPS (9.37) zählt sieben Öffnungen (*dvāra*) auf, durch welche die rechtschaffenen Menschen zu Viṣṇus Stätte gelangen: der Mund, die beiden Augen, die beiden Nasen-

<sup>414</sup> Siehe Bodewitz 1986: 326-348, der nach einer ausführlichen Darstellung der wissenschaftlichen Meinungsvielfalt zu *prāṇāpana* (pp. 326-332) und der Klärung der Präfixe *pra*- und *apa*- feststellt: „... *pra* in *prāṇa* ‘in- and exhalation’ is not the same as *pra* in *prāṇa* ‘exhalation’. The combination with *apāna* ‘inhalation’ gave to *prāṇa* ‘breathing’ the new specific meaning ‘exhalation’“ (p. 334).

<sup>415</sup> Vgl. dazu ausführlich Zysk 1993.

<sup>416</sup> Siehe Long 1980: 53, innerhalb der Darstellung des Sterbeprozesses auf pp. 53-55. Zur Beschreibung des Sterbeprozesses gemäß upaniṣadischer Textquellen siehe Bäumer 1986: 160 und 165.

löcher und die beiden Ohren. Yogis sind hier ausgenommen, denn sie brechen durch die Gaumenöffnung auf. Die Gruppe der genannten sieben Öffnungen reicht in die vedische Zeit zurück und wird im Zusammenhang mit sieben Lebenshauchen im Atharvaveda aufgezählt.<sup>417</sup> Das GP äußert sich folgendermaßen zu diesem Thema: Ganz allgemein zählt es die Körperöffnungen der Lebewesen auf – angefangen mit den aus einem Ei geborenen Lebewesen – und zwar Mund, Auge, Nase, die beiden Ohren, den Anus und die Harnröhre (S 3.42). Darauf spezifiziert es die Körperöffnungen in acht obere (*ūrdhvacchidra*) Körperöffnungen, welche sich vom Nabel bis zum Kopf erstrecken, und in die unteren (*adhaśchidra*; S 3.8). Rechtschaffene Menschen verlassen den Körper durch eine dieser oberen Öffnungen (S 2.23). Eine weitere Stelle des GP zählt allgemein jene Körperöffnungen auf, durch welche bei Sterbenden und bei noch lebenden Lebewesen subtiler Körperwind austreten kann. So heißt es, dass zuvor (*pūrvakāla*) bei diesen der subtil gewordene Wind (*vāyu*) entweder aus dem Mund austritt oder durch die neun Körperöffnungen (*dvāra*), durch die Körperhaare (*roma*) oder aus der Gaumenöffnung. Erst die folgende Aussage steht in direktem Zusammenhang mit dem Sterbeprozess; und zwar wird betont, dass beim Eintreten des Todes die Seele der schlechtesten Menschen mit Sicherheit den Körper durch den Anus verlässt (S 3.43).

### 7.2.3. Der Eintritt des physischen Todes

Sobald der *prāṇa* aus dem Körper hinausgegangen ist, fällt dieser nieder; sinnbildlich gesprochen: „Von der Zeit getroffen fällt er so, wie ein Baum, der keine Stütze hat“ (GPS 9.39; S 1.29). Ist der regungslose Körper einmal von den Lebenshauchen verlassen (9.40ab), so gilt der Leichnam augenblicklich als verabscheuungswürdig; er darf nicht mehr berührt werden, wird übel riechend und von allen verschmäht (GPS 9.40cd; S 1.30). Die Abscheu, ja der Ekel vor dem eigentlich ständig zerfallenden Körper wird in diesem Kontext zum Ausdruck gebracht, wenn der Zustand des Körpers als dreifach erklärt wird, und zwar in Form von Würmern, Exkrementen oder Asche (GPS 9.41ab; S 1.31). Und so stellt sich die Frage: „Warum sind [also] die Menschen, die [doch jeden] Augenblick zugrunde gehen (d.h sich ständig und unweigerlich dem Tod nähern), auf [diesen ihren] Körper stolz?“ (GPS 9.41cd).

Nicholas spricht von „family impurity“, welche im Zusammenhang mit der Geburt (*jananāśauca*) und im besonderen Maße mit dem Tod (*maranāśauca*) im komplexen System von Reinheit und Unreinheit auftritt. Bei einer Geburt betrifft diese nur die Mutter und das Neugeborene, beim Tod einer Person betrifft die Unreinheit hingegen

<sup>417</sup> Siehe Zysk 1993: 201. Im Zusammenhang mit der Aufzählung der in den Himmel führenden Umstände, wie z. B. der richtige Sterbeort und die Auszugsstellen der Seele, nennt Hopkins (1901: 186) zum Beispiel die Füße und die Hände als Stellen für den Auszug der Seele, durch welche diese zu Viṣṇus und Indras Stätte gelangt. Wenn die Seele durch die Scheitelöffnung aufbricht, gelangt man direkt zu Brahman. Vgl. auch Abegg 1921:131, Fn. 5 : „Tālurandhra ist wohl identisch mit dem Haṭhayogapradīpikā III 37 erwähnten Vyoman oder Vyomacakra, dem oberen Teil des Nasen-Rachenraums, der zum Brahmarandhra überleitet, durch das die Seele des Yogin nach X 57 entweicht. In die Gaumenhöhle mündet die zentrale Nāḍī Suṣumnā (s.u. zu XV 87), durch welche die Seele in der Versenkung zum Brahmarandhra aufsteigt. Schon nach Chānd Up. VIII 6,6 leitet eine der 101 Nāḍī's nach dem Haupte; durch sie steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.“

nicht „the people in whose house someone dies, but the relations of the deceased wherever they may be.“<sup>418</sup>

#### 7.2.4. Die Auflösung des Körpers in seine Elemente gemäß GPS / GP

Während die Angehörigen den verabscheuungswürdigen Leichnam nicht mehr berühren sollen, lösen sich im Körper die aus den Elementen bestehenden Teile in ihr jeweils entsprechendes Element auf: Erde (*prthvī*) löst sich in Erde und Wasser (*āp*) in Wasser auf. Auf dieselbe Weise löst sich Feuer (*tejas*) in Feuer, Wind (*samīra*) in Wind und der Äther (*ākāśa*), der alles durchdringt und verheißungsvoll ist, in Äther (GPS 9.42-43ab; S 1.32).<sup>419</sup> Naunidhirāma erweiterte diese schon im GP vorhandenen Strophen, indem er auch auf den *ātman* eingeht, der ewig befreit ist, die Welt beobachtet und ungeboren und unsterblich in den Körpern wohnt (GPS 9.43cd). Im Kommentar erklärt er, dass der *ātman* frei von den Umwandlungen durch die sechs Zustände ist, welche als Geburt, Existenz, Wachsen, Veränderung, Abnehmen und Vergehen erklärt werden. Die Seele (*jīva*) des gerade Verstorbenen tritt nach der Auflösung des Körpers in seine Elemente in einen neuen Körper ein, der durch das eigene *karman* neu gebildet wird (GPS 9.44-45ab), vergleichbar mit einem Hausherrn, der in ein neues Haus einzieht, wenn sein altes Haus abgebrannt ist (GPS 9.45cd; S 1.33). Die diesbezügliche Darstellung stammt aus dem GP, wo es ebenfalls heißt, dass die Seele zusammen mit sämtlichen Objekten und verbunden mit den fünf Sinnen in einen neuen Körper eintreten sollte (S 2.25). Die Seele ist gemäß GPS als mit allen Sinnen versehen, von Objekten der Sinne (Laute usw.) umgeben, mit Begierde, Leidenschaft usw. verbunden beschrieben; ferner ist sie mit einer im Resultat der Handlungen bestehenden Hülle versehen und mit heilvollen Spuren früherer Handlungen und Erkenntnisse verbunden.<sup>420</sup>

#### 7.2.5. Der nach dem Tod erreichte Zustand des Rechtschaffenen

Gemäß GPS wird der gute, rechtschaffene Mensch, der das seitens eines Todkranken zu Tuende getan hat (*kṛtakṛtya*, gemäß dem Kommentar *āturakṛtya*), von Götterboten (*devadhūta*) mit einem Luftfahrzeug (*vimāna*), das mit vielen Glöckchen geschmückt ist, abgeholt und zum Himmel (*svar*) geleitet. Die Götterboten werden als weise Wesen beschrieben, welche das wahre Wesen des *dharma* (*dharmatattva*), also der Norm, kennen, deren Geliebte immer die Tugendhaften sind und die mit glänzenden Yak-schweifwedeln geschmückt sind. Dieser edle Mensch erhält einen schönen himmlischen

<sup>418</sup> Siehe Nicholas 1988: 367-368. Auch Knipe (1977: 115) macht auf diese Parallele der beiden *samskāra*-s aufmerksam; ferner sind Spenden wie Reis, Sesam usw. in den ersten zehn Tagen nach der Geburt und nach dem Tod eines Menschen (*śrāddha*) zu geben (vgl. 12.3.5.a. p. 19). Siehe auch O’Flaherty 1980: 5. Zu den Regeln bezüglich der durch den Tod entstehenden Unreinheit siehe Kane IV: 277ff.

<sup>419</sup> Vgl. dazu Fn. 640. Zur bereits im Rgveda existierenden Vorstellung des Eingehens in die verschiedenen Elemente vgl. ausführlich Preisendanz 2005: 151ff.

<sup>420</sup> Zur Darstellung der Entwicklung der unterschiedlichen Begriffe für „Seele“ (*asu*, *prāṇa*, *ātman*, *puruṣa*, *jīva*) aus ihren Wurzeln in der vedischen Periode vgl. Preisendanz 2005: 126-168.

Körper (*sudivya-deha*)<sup>421</sup> und erreicht, mit staubfreien Gewändern, Kränzen und Schmuck aus Gold und Edelsteinen versehen und von den Göttern aufgrund der Macht des Spendens verehrt, das Himmelsgewölbe (*nāka*) (GPS 9.46-48).<sup>422</sup> Kosmographisch gesehen befindet sich der Svar- oder Svargaloka, welcher „zwischen Sonnenbahn und Polarstern (Dhruva) liegt“, über dem Bhūrloka, welcher sich aus der „Erde mit ihren Kontinenten und Meeren und den unter ihr liegenden Unterwelträumen, den Pātāla und Naraka“ zusammensetzt, und ferner auch über dem Bhuvarloka, welcher „zwischen der Erde und der Bahn der Sonne liegt“. <sup>423</sup>

## 7.3. Die erlösende Todesstunde eines Wahrheitskenners<sup>424</sup>

### 7.3.1. Definition des Wahrheitskenners (*tattvajña*)

Zunächst soll die Frage der Definition eines Menschen, der die Wahrheit kennt und der auch als weise (*dhīra*) bezeichnet wird, und eines Rechtschaffenen geklärt werden, denn daraus ergeben sich Unterschiede hinsichtlich der Anweisungen für die Sterbevorbereitung und das Sterben sowie hinsichtlich des nach dem Tod erreichten Zustandes.<sup>425</sup>

Ein tugendhafter, rechtschaffener Mensch wird gemäß GPS als einer, der die Pflichten eines Todkranken (*āturakṛtya*), das heißt alle Vorschriften, die von einem Sterbenden auszuführen sind, erfüllt hat, verstanden. Weise Personen hingegen zeichnen sich durch folgende Eigenschaften aus (GPS / GP 16. bzw. 49.105-106, 109-110, 111-115):

1. Sie sind in der Lage, ihren Atem zu beherrschen und ihren Verstand als Wagenlenker (*buddhisārathi*)<sup>426</sup> fungieren zu lassen.
2. Sie sind von guten Gedanken erfüllt, und im Gegensatz zu Scheinheiligen oder Schwindlern (*dāmbhika*) besitzen sie Wissen und Gleichgültigkeit gegenüber der Welt (*vairāgya*).
3. Sie sind frei von Hochmut (*māna*) und Verblendung (*moha*).<sup>427</sup>

<sup>421</sup> Zur Erklärung der Vorstellung verschiedener feiner Körper siehe Abegg 1921: 57 und 133, Fn. 6.

<sup>422</sup> Zur Beschreibung der Umstände nach dem Eintreten des physischen Todes vgl. oben 2.2.1., p. 11. Zur ähnlichen purāṇischen Darstellung des Schicksals des Rechtschaffenen siehe auch Merh 1996: 208-210.

<sup>423</sup> Siehe Kirfel 1920: 128.

<sup>424</sup> Dieser Abschnitt lehnt sich eng an GP 49.102-116 gemäß der Ausgabe der Nag Publishers, eine Sequenz, die sich nicht in den Ausgaben von Jivānanda Vidyāsāgara, Ramshankar Bhattacharya und Rāmāteja Pāṇḍeya findet (S 1.34). Die Strophen 103-106 sind wörtlich auch im BhāP II 1.15-18 (p. 1, 25-27) (S 1.35) zu finden.

<sup>425</sup> Man beachte, dass schon in den Upaniṣaden zwischen dem Sterben eines Menschen, „der das Brahman realisiert und damit die Erlösung erlangt, und dem Sterben des Nichterlösten, noch von Verlangen Erfüllten (*kāmayamāna*), dem eine erneute Geburt bevorsteht“, unterschieden wurde; siehe Halbfass 2000: 53. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Glaubensvorstellung der zwei Wege (*devayāna*, *pitryāna*) nach dem Tod; siehe hierzu Halbfass 2000: 48ff.

<sup>426</sup> Abegg (1921: 226, Fn. 5) macht darauf aufmerksam, dass die Darstellung des Verstandes (*buddhi*) als Beherrscher der Sinne, gleich einem Wagenlenker, eine gebräuchliche Beschreibung in der Philosophie des Sāṅkhya ist und schon in den Upaniṣaden (u.a. Kāṭhaka Upaniṣad 3.3) Verwendung findet. Vgl. auch Fn. 440. Vgl. auch den Artikel von Boccio 2002 zu *buddhi*.

<sup>427</sup> Im Kommentar werden diese beiden Begriffe von Naunidhirāma als Egoismus und falsches geistiges Anhaften (*ahamkāramithyābhiniveśa*) erklärt.

4. Sie sind über den Fehler des Anhaftens an Weltlichem, wie zum Beispiel an Sohn und Ehefrau, hinweggekommen.
5. Sie geben sich beständig dem höchsten Selbst hin (*adhyātmanitya*), das heißt, sie sind überaus erfahren bzw. kundig in Bezug auf das Selbst und besitzen somit Erkenntnis des Selbstes (*ātmajñāna*).
6. Sie sind vollständig frei von jeglichem Verlangen (*kāma*) und frei von den Freud und Leid genannten emotionalen Gegensätzen.
7. Sie sind ausgestattet mit vollkommener Einsicht und besitzen ein geklärtes Selbst.<sup>428</sup>
8. Sie sind nicht verblendet, das heißt solche, deren Unwissenheit aufgehört hat (*nivṛttāvidya*), „die richtig unterscheiden können“ (*vivekin*).

### 7.3.2. Das Letzte, das für einen Wahrheitskenner zu tun ist

Die letzten Anweisungen für die Todesstunde des Wahrheitskenners gemäß GPS / GP 16./49.102-116 entspricht strukturell gesehen den Anweisungen für rechtschaffene Menschen. So folgt auf die geistige Läuterung die körperliche Reinigung gemeinsam mit einigen praktischen Anweisungen und als Abschluss die geistige Konzentration in den letzten Momenten des Lebens. Jedoch muss auf den schon zuvor von Naunidhīrāma selbst angeführten Umstand hingewiesen werden, dass für Wahrheitskenner, welche innerlich der Welt entsagt haben, dem Geben von Spenden usw. keine Bedeutung mehr zukommt.<sup>429</sup> Aus diesem Grund liegt bei diesen Menschen der Schwerpunkt bei der Vorbereitung auf das Sterben auf der inneren Konzentration, und die äußeren Aspekte sind auf ein Minimum reduziert.

#### 7.3.2.a. Die geistige Läuterung

Wenn die Todesstunde naht, soll unter Voraussetzung der eigenen Furchtlosigkeit der Weise das Begehren nach dem eigenen Körper und das Begehren nach den Hinterbleibenden, also den nahen Verwandten wie Sohn, Ehefrau etc., beenden. Der Text spricht hier sinnbildlich, wenn er als Mittel zur Beendigung dieses vielseitigen Begehrens das Schwert des Nichthängens an weltlichen Dingen (*asaṅgaśāstra*) nennt (GPS / GP 16. bzw. 49.103). Vergleichbar mit den Anweisungen für einen Rechtschaffenen ist die einzunehmende geistige Grundhaltung der Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod. Der Rechtschaffene muss jedoch zudem die entsprechenden Sühnerituale für

<sup>428</sup> Naunidhīrāma erläutert *pūrṇadr̥ṣṭi* im Kommentar anders: „dessen Blick auf das ‚Volle‘ (*pūrṇe*), d.h. das allumfassende (*vyāpaka*) *brahman*, [gerichtet] ist“.

<sup>429</sup> Vgl. dazu GPS 16.98, wo es heißt: „Askese, ein religiöses Gelübde, ein ritueller Badeplatz, das Murmeln [von vedischen Textstellen und anderen Sprüchen], Opfer, Verehrung von Göttern usw. [sowie] das Reden über die Veda-s, Śāstra-s und Āgama-s sind so lange [durchzuführen], bis man die Wahrheit findet“ (*tāvat tapo vrataṃ tīrthaṃ japahomārcanādīkam | vedaśāstrāgamakathā yāvat tattvaṃ na vindati*||).

ihm bekannte als auch für ihm nicht bekannte schlechte Handlungen ausführen, was für einen Weisen selbstverständlich belanglos ist.<sup>430</sup>

### 7.3.2.b. Die körperliche Reinigung

Im Anschluss an die geistige Einstimmung auf den bevorstehenden Tod folgt die rituelle Waschung, welche als ein Untertauchen im Wasser eines reinen Badeplatzes festgesetzt ist, und zwar, nachdem der Weise von seinem Haus aufgebrochen ist (GPS / GP 16. bzw. 49.104ab).<sup>431</sup>

### 7.3.2.c. Praktische Anweisungen

Nach dieser rituellen Waschung soll der Wahrheitskenner auf einem reinen, abgeschiedenen, von ihm vorschriftsgemäß hergerichteten Sitz, welcher der Reihe nach aus *kuśa*-Gras, dem Fell eines wilden Tieres, besonders dem einer schwarzen Antilope, und einem Tuch angefertigt werden soll, Platz nehmen (GPS / GP 16. bzw. 49.104cd). Die Angaben in Bezug auf die Errichtung des reinen Sterbeplatzes für einen Rechtschaffenen sind wesentlich umfangreicher und ausführlicher und reichen von der Anfertigung des *maṇḍala*-s mit der Beschreibung der einzelnen Bestandteile bzw. Hilfsmittel wie Śālagrāma-Stein, Basilikumpflanze, Sesam usw. bis zum Bestreichen der Erde mit Kuhdung. Weder umfangreiche Spenden am Lebensende, Anweisungen hinsichtlich der Verwendung bestimmter Objekte oder als heilig erachteter Substanzen, spezielle Rituale oder Rezitation Erlösung gewährender Text usw., wie sie für einen Rechtschaffenen genannt werden, noch irgendwelche Aufgaben, die der Sohn oder ein anderer Verwandter auszuführen hätte, spielen demnach für einen Wahrheitskenner eine Rolle.

### 7.3.2.d. Angaben zur geistigen Konzentration

Nachdem sich der Weise auf dem zuvor angefertigten Sitz niedergelassen hat, soll er im Geiste die reine, höchste, dreifache Silbe des *brahman*<sup>432</sup> ständig wiederholen. Darauf soll er seinen Geist bändigen, diese Silbe des *brahman* nicht vergessend, das heißt, seinen Geist ständig auf diese Silbe richten (GPS / GP 16. bzw. 49.105). Der Kommentar von Naunidhirāma verdeutlicht, dass die dreifache Silbe aus den Laute *a-u-m* (= *om*)

<sup>430</sup> Zu den Anweisungen betreffend Klärung und Läuterung durch Sühne vgl. oben 2.1. pp. 30-32.

<sup>431</sup> Zur Anweisung betreffend das rituelle Bad eines Rechtschaffenen vgl. oben 2.2. pp., 33-34.

<sup>432</sup> Der Begriff *brahman* (wahrscheinlich von  $\sqrt{brh}$ , „wachsen, schwellen“) ist an dieser Stelle die Bezeichnung für das unpersönlich gedachte „Absolute“ (so auch in der BhG). Die Entwicklung dieses Begriffes reicht von „aus göttlicher Eingebung hervorgegangene Gebetsformel“ (im RV), im Atharvaveda auch als Zauberformel verstanden, bis hin zum alles beinhaltenden Absoluten, welches als höchstes Prinzip des Kosmos fungiert. Dieses letztere Prinzip wird gut durch eine Stelle der Taittirīya-Upaniṣad (3.1) verdeutlicht, wo das Brahman als „dasjenige, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie entstanden, leben, worin sie, dahinscheidend, wieder eingehen“ beschrieben wird. Jedoch gibt es auch andere Darstellungen, wie die als ein persönliches Wesen im Śatapatha-Brahmaṇa, und in der vedischen Philosophie (Upaniṣaden) wird schließlich *brahman* mit *ātman* („Selbst“) gleichgesetzt, siehe Haussig 1984: 53. Vgl. auch Stutley 1977: 49-50 und ausführlich Thieme 1971.

besteht. Die Silbe *om* gilt gemäß Kane schon in der vedischen Zeit als äußerst heilig und steht symbolisch für das höchste Wesen. In den Veda-s wird die Bedeutung, die der Silbe zukommt, sinnbildlich verdeutlicht; es heißt, dass der Veda ein Baum ist und seine Wurzeln die Silbe *om*. Einem Asketen steht es, wenn er fest in der Wurzel des Veda (d.h. in der Silbe *om*) verankert ist und *om* ständig wiederholt, sogar zu, den Rest des Veda aufzugeben.<sup>433</sup>

In den Upaniṣaden wird *om* mit *brahman* und dem ganzen Universum gleichgesetzt, und so soll diese Silbe zu Beginn bzw. auch am Ende jedes Unterrichts in den heiligen Texten vom Brahmanen ausgesprochen werden, um eben dem *brahman* näher zu kommen. Diese Vorschrift gilt auch für jeden, der die Veden studiert. Die Silbe *om* wird zudem als Tor zum Himmel verstanden. Die von Naunidhirāma angeführte Auflösung der Silbe in die Laute *a-u-m* ist die standardmäßige, die das Gesetzesbuch des Manu zusammen mit den drei mystischen Äußerungen (*vyāhṛti*) *bhūḥ*, *bhuvah*, *svah*, als die Essenz der drei Veda-s preist.<sup>434</sup>

Die nächste Anweisung bezieht sich ebenfalls auf den Geist, mit dessen Hilfe man die Sinnesorgane (*akṣa*) von den äußeren Objekten (*viṣaya*) abhalten soll. Naunidhirāma erklärt, dass dabei das Wahrnehmen von äußeren Objekten eben mittels des Gesichtsinns usw. sowie die Erinnerung mittels des Geistes aufgegeben werden soll. Danach möge er seinen von weltlichen Tätigkeiten (*karman*) angezogenen und somit abgelenkten Geist mittels der Einsicht (*dhī*) auf ein heilvolles Ziel richten (GPS / GP 16. bzw. 49.106). In den Strophen 107-108<sup>435</sup> des GPS / GP folgen Anweisungen, wie der Weise zum höchsten Zustand (*paramā gatiḥ*) gelangt. Dementsprechend soll er zunächst die Einheit des eigenen Selbstes mit dem höchsten *brahman* erschauen, um zu folgender Erkenntnis zu gelangen: „Ich bin Brahman, die höchste Wohnstätte. Brahman bin ich, die höchste Stätte“ (107ab). Weiters soll der Weise sein Selbst (*ātman*) in das Selbst, das ohne Teile ist, versenken. Das höchste *brahman* in der Form der einen Silbe *om* aussprechend<sup>436</sup> und Gott gedenkend, soll er sich auf den Weg machen, seinen Körper verlassend. Naunidhirāma erklärt im Kommentar, dass das Selbst ohne Teile frei von akzidentellen Bestimmungen (*nirupādhi*) und als das unpersönlich gedachte Absolute *brahman* zu verstehen ist.

<sup>433</sup> Siehe Kane II, 2: 957.

<sup>434</sup> Siehe Kane (II, 1: 301-302), der aus dem Taittirīya-Brāhmaṇa, aus dem Dharmasūtra des Āpastamba und der Manusmṛti zitiert. Auch im Yogasūtra findet man die Vorstellung, dass die Silbe *om* Gott ausdrückt und das Wiederholen und Nachsinnen über ihre Bedeutung zur Konzentration führt, siehe Kane IV: 50.

<sup>435</sup> Die Strophe 108 wurde von Naunidhirāma aus BhG 8.13 (p. 130, 27-28) wortgetreu übernommen (S 1.36).

<sup>436</sup> Zur Bedeutung von *om ity ekākṣaram brahma* im Kontext von BhG 8.13 siehe Malinar 1996: 242-243.

### 7.3.3. Der nach dem Tod erreichte Zustand

Einige Strophen des 16. bzw. 49. Kapitels (GPS / GP 111-115) nennen die Erlösung (*mokṣa*) als den höchsten zu erreichenden Zustand für weise Menschen. Um diese jedoch erlangen zu können, muss der dem Tod Nahestehende einerseits sein Haus verlassen und nur mehr bei einem *tīrtha* wohnen, andererseits muss er sich der „großen Gleichgültigkeit gegenüber der Welt“ zugewandt haben, sich keinem anderen als Viṣṇu hingebend und das Sterben mit Geduld erwartend. Naunidhirāma vergleicht Letzteres mit dem Erwarten eines lieben Gastes. So heißt es:

„Derjenige, der am geistigen rituellen Badeplatz badet, dessen See die Erkenntnis [und] dessen Wasser die Wahrheit ist, welcher die Unreinheit[, die] durch [Gefühle wie] Liebe und Hass [entsteht,] tilgt, der sollte fürwahr die Erlösung erlangen.“<sup>437</sup>

Auch die Strophe GPS / GP 16. bzw. 49.115 verdeutlicht, dass der Mensch, um die Erlösung zu erlangen, mit Wissen und Gleichgültigkeit gegenüber der Welt (*vairāgya*) versehen sein muss und das „Regelwerk bezüglich der Erlösung“ (*mokṣadharmā*)<sup>438</sup> gehört haben soll. Der GPS und das GP (16./49.102, 110)<sup>439</sup> prophezeien den Wahrheitskennern nach ihrem Ableben die Erlösung, die auch „das Erlöschen in Brahman“ (*brahmanirvāṇa*) genannt wird; zu dieser unvergänglichen Stätte (*padam avyayam*) werden sie sich klaren Bewusstseins begeben. Naunidhirāma zitiert an dieser Stelle in seinem Kommentar aus einem heiligen Text (*śruti*): „Die großen Gelehrten sehen immer die höchste Stätte des Viṣṇu.“<sup>440</sup> Zum besseren Verständnis des hier verwendeten Begriffs *brahmanirvāṇa* lohnt es sich, einige klärende Strophen aus der Bhagavadgītā heranzuziehen. Dort werden die Eigenschaften jener Personen, die das *brahmanirvāṇa* erlangen, verdeutlicht. So erlangt der Yogin,<sup>441</sup> der im Inneren / innerlich (*anta*) von Glück (*sukha*), Entzücken (*ārāma*) und Licht (*jyotis*) erfüllt ist, das zum *brahman* gewordenen *brahmanirvāṇa* (5.24). Auch ṛṣi-s (Seher), deren moralische Befleckungen geschwunden sind, für die jeglicher Zweifel beendet ist (*chinnadvaidha*), deren Selbst gezügelt ist, und die dem Wohl aller Wesen ganz ergeben sind, erlangen das *brahmanirvāṇa* (5.25). Für Asketen, die frei von Begierde und Zorn geworden sind,

<sup>437</sup> GPS / GP 16./49.111. Diese Strophe findet sich noch an einer weiteren Stelle im GP (S 1.37); jedoch besteht dort der Lohn darin, dass man nicht mit Üblem verunreinigt wird.

<sup>438</sup> Evtl. bezieht sich diese Stelle auch auf den berühmten gleichnamigen Abschnitt des MBh.

<sup>439</sup> Die Strophe 110 stammt wörtlich aus der BhG (15.5, p. 225, 18-19). Siehe auch S 1.39. Naunidhirāma zitiert in seinem Kommentar zu 16.110 auch noch BhG 15.6 (p. 225, 28-29), um die höchste Stätte Viṣṇus näher zu erläutern: „Weder Sonne noch Mond noch Feuer hellen die [Existenz / den Zustand] auf, in welchen gelangt, sie nicht [mehr] zurückkehren. Das ist meine höchste Stätte“ (*na tad bhāsayate sūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ | yad gatvā na nivartante tad dhāma paramam mama*).

<sup>440</sup> Ein Teil der zitierten Strophe (*tad viṣṇoḥ paramam padam sadā paśyanti sūrayaḥ*) entspricht gemäß Jacob (1891(II): 882) einer Phrase in Kāthaka-Upaniṣad 3.9, wo es heißt: *vijñānasārathir yas tu manah-pragrahavān naraḥ | so 'dhvānaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramam padam* ||. Olivelle (1998: 388-398) übersetzt wie folgt: „When a man's mind is his reins, intellect, his charioteer; He reaches the end of the road, that highest step of Viṣṇu.“ Vgl. dazu auch Maitrāyaṇa-Upaniṣad 6.26: „Now that which lights up is a form of Brahman, and that is the highest place of Viṣṇu ...“ (*atha yad ujvalaty etad brahmaṇo rūpaṃ caitat viṣṇoḥ paramam padam* ...). Siehe MaitU p. 836, 10-11 und 25-26.

<sup>441</sup> *yogin* bezeichnet hier eine Person, die durch *yoga* („Disziplin“) im vielfältigen Sinn der Bhagavadgītā charakterisiert ist.



deren Geist gezügelt ist, und die ihr Selbst erkannt haben, ereignet sich das *brahmanirvāṇa* rundum (das heißt vollkommen; *abhitas*) (5.26).<sup>442</sup>

Interessanterweise findet man auch eine Stelle in der Bhagavadgītā, in der explizit darauf hingewiesen wird, dass man das *brahmanirvāṇa* erreicht, wenn man in der Todesstunde (*antakāla*) im *brahman* verweilt (2.72).<sup>443</sup>

Das Konzept der Erlösung ist untrennbar mit der Lehre von *karman* und *Saṃsāra*, dem Geburtenkreislauf<sup>444</sup> verwoben, denn diese beiden wesentlichen Bestandteile der indischen Philosophie bilden „einen Rahmen und Leitfaden für die sittliche und religiöse Orientierung“, der die Kraft von Lohn oder Strafe innewohnt. Sie dient zudem als erklärendes System von kausalem Handeln und „bildet den Hintergrund bzw. Ausgangspunkt für das Ideal der absoluten Befreiung (*mokṣa*, *nirvāṇa* usw.) und für ein radikales Erlösungsstreben“.<sup>445</sup>

Die letzte Strophe (GPS / GP 16. bzw. 49.116) klassifiziert die Menschen in vier Gruppen und nennt die ihrem Lebenswandel angemessenen Zustände, welche sie nach dem Tod erreichen werden. So heißt es, dass diejenigen, welche die Wahrheit kennen, die Erlösung erlangen und jene Menschen, die ihre Pflichten im Leben – wie zum Beispiel Glaube – erfüllt haben, zu einem himmlischen Zustand hingehen. Üble Menschen werden zu einem schlechten Zustand hingehen, und Wesen, die sich im Luftraum fortbewegen (*svaga*), drehen sich im Geburtenkreislauf weiter. Naunidhirāma fügt im Kommentar noch hinzu, dass die üblen Menschen aufgrund verbotener Handlungen (*niṣiddhakarman*) in die Hölle gelangen, und bestimmt die vierte Gruppe (*svaga*) näher als niedere Seelen (*kṣudrajīva*), wie zum Beispiel Vögel und andere geflügelte Tiere, Vieh, Insekten usw. (*pakṣipaśukīṭaka*). Die vierte Gruppe kommt nicht einmal in die Hölle, ganz zu schweigen vom Himmel, weil sie nicht zu karmischem Handeln fähig ist.<sup>446</sup>

<sup>442</sup> Siehe BhG 5.24-26 (p. 97, 1-17): *yo 'ntaḥsukho 'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ | sa yogī brahmanirvāṇam brahmabhūto 'dhigacchati* (24) || *labhante brahmanirvāṇam ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ | chinna-dvaiddhā yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ* (25) || *kāmakrodhavimuktānāṃ yatīnāṃ yatacetasām | abhūto brahmanirvāṇaṃ vartate veditātmanām* (26) ||

<sup>443</sup> Siehe BhG 2.72 (p. 43, 16-17): *eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṃ prāpya vimuhyati | sthītvāsyām antakāle 'pi brahmanirvāṇam ṛcchati* ||

<sup>444</sup> Zur Bedeutung von *Saṃsāra* als „charakteristisch-indische[r] Integration von Karma und Wiedergeburt“ und wichtigen Bezeugungen hierfür in der Geschichte der indischen Philosophie siehe Halbfass 2000: 60.

<sup>445</sup> Siehe Halbfass 2000: 28. Vgl. auch Kane II, 1: 422-424; zu den verschiedenen Wegen zur Erlösung siehe Glasenapp 1938: 39-72.

<sup>446</sup> Naunidhirāma verweist hier auf eine bekannte Stelle der Chāndogya-Upaniṣad und der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad. Die BrU erklärt – neben dem „Götterweg“ und dem „Väterweg“ – die Möglichkeit, als ein kleines Lebewesen (Wurm, Käfer, Schmetterling, Insekt usw.) geboren zu werden. Siehe hierzu Schmithausen 1995: 60-61. Diese Art von Geburt tritt ein, wenn die vedischen Totenrituale nicht durchgeführt wurden. Die ChU bezeichnet diese als „Kleinstlebewesen“ (*kṣudrāṇi bhūtāni*), welche „ausdrücklich als [dem Gesetz] ‘werde und stirb’ [unterworfen] (d.h. kurzlebig?) und ‘mehrmals [als solche?] wiederkehrend’ bezeichnet werden“. Siehe Schmithausen 1995: 64. Eine mögliche spätere Entwicklung spiegelt eine Stelle der ChU wider, in der die Wiedergeburt durch den Lebenswandel bestimmt ist und in der man eine „Wiedergeburt als Tier als Strafe“ erlangt. Siehe Schmithausen 1995: 65ff.



### III. Übersetzungsteil

#### 1. Ausgewählte Textabschnitte des GPS unter Berücksichtigung des Kommentars

Der Text basiert auf der Ausgabe von Śarma (1949) unter Berücksichtigung von Caturvedī 1986, Khemarāja 1989 und Wood 2000; die wichtigsten Varianten werden in den Fußnoten vermerkt. Die hier ausgewählten Strophen des GPS sind bis auf wenige Ausnahmen, die in den Fußnoten vermerkt sind, im Versmaß der Anuṣṭubh (auch bekannt als Śloka) verfasst, die immer acht Silben pro Vershälfte (*pāda*) aufweist.<sup>447</sup> Hin und wieder auftretende Vipulā-s (Sonderformen oder reguläre Extensionen) oder Defektivität des Metrums sind ebenfalls in den Fußnoten vermerkt.

##### 1.1. Übersetzung der Strophen 13-29 des 1. *adhyāya*

|| Śrībhagavān uvāca ||

*vakṣye 'haṃ*<sup>448</sup> *śṛṇu pakṣīndra*<sup>449</sup> *yamamārgaṃ ca yena ye*<sup>450</sup> |

*narake pāpino yānti śṛṇvatām api bhītidam* ||13||

Der Erhabene sprach: „Höre, o Indra der Vögel, ich erzähle [Dir von denjenigen Menschen], welche als Üble in die Hölle gehen, und vom Weg zu Yama, auf welchem [sie gehen], der selbst für diejenigen, die [nur von ihm] hören, Angst verursacht.

*ye hi pāparatās tārṣya*<sup>451</sup> *dayādharmavivarjitāḥ*<sup>452</sup> |

*duṣṭasaṅgāś ca sacchāstrasatsaṅgatiparāṇmukhāḥ* ||14||

*ātmāsambhāvitāḥ stabdhā dhanamānamadānvitāḥ* |

*āsurāṃ bhāvam āpannā daivīsaṃpadvivarjitāḥ* ||15||

*anekacittavibhrāntā mohajālasamāvr̥tāḥ* |

*prasaktāḥ kāmabhogeṣu patanti narake 'śucau* ||16||

Denn jene stürzen in eine unreine Hölle, welche sich an üblen [Dingen] erfreuen (*pāparata*),<sup>453</sup> o Tārṣya,<sup>454</sup> welche ohne Mitleid<sup>455</sup> und *dharma*<sup>456</sup> sind und an schlechten

<sup>447</sup> Ausführliches zur Lehre der Anuṣṭubh siehe Steiner 1996: 227-248.

<sup>448</sup> Khemarāja: *vakṣyeha*.

<sup>449</sup> Khemarāja: °*īndrā*.

<sup>450</sup> Khemarāja: *ya*.

<sup>451</sup> Caturvedī liest irrtümlich *tārṣa*, den Namen des Weisen Kāśyapa.

<sup>452</sup> Caturvedī: *dayādharmāṃ vivarjitāḥ*.

<sup>453</sup> Im Kommentar erklärt Naunidhirāma *pāparatāḥ* mit „diejenigen, welche eifrig auf verbotenes (*niṣiddha*) Benehmen (*ācaraṇa*) bedacht sind (*utsuka*)“. Gemäß Naunidhirāma ist *dayā* (Mitleid) die Tatsache, an das Wohl aller Wesen ohne Erwartung einer Gegenleistung zu denken.

<sup>454</sup> Tārṣya ist der Name eines mythischen Wesens, das in der älteren Zeit als Ross und später als Vogel verstanden wurde. Seit der epischen Literatur erscheint der Terminus als Beinamen Garuḍas. Siehe pw.

<sup>455</sup> *dayā* ist gemäß Naunidhirāmas Kommentar „die Tatsache, an das Wohl aller Wesen ohne die Erwartung einer Gegenleistung zu denken“.

<sup>456</sup> Der hier genannte *dharma* wird im Kommentar von Naunidhirāma als „Lehre des Erhabenen“ und alternativ als die Norm, „gesetzt für Klasse und Lebensaltersabschnitt (*varṇāśrama*)“, erläutert.

Menschen anhaften, welche sich von guten Śāstra-s und vom Zusammenkommen mit guten [Menschen] abgewandt haben, welche – [nur] in Bezug auf sich selbst von Respekt erfüllt<sup>457</sup> – starr<sup>458</sup> sind, welche mit Besitz [und daher] Stolz und Trunkenheit versehen<sup>459</sup> [und somit] in einen dämonischen Zustand hineingeraten sind,<sup>460</sup> welche ohne göttliche Erfüllung (*daivīsampad*)<sup>461</sup> sind, welche aufgrund des vielfachen Denkens (*anekacitta*)<sup>462</sup> in Verwirrung geraten [und] vom Netz der Verblendung umgeben sind, [und] welche Wunschobjekten und Sinnesgenüssen verhaftet sind.<sup>463</sup>

*ye narā jñānaśīlāś ca te yānti paramāṃ gatim |*  
*pāpaśīlā narā yānti duḥkhena yamayātanām ||17||*

Aber die Menschen, die der Erkenntnis zugeneigt sind, gehen zum höchsten Zustand hin.<sup>464</sup> Die Menschen, die üblen [Dingen] zugeneigt sind, gehen [hingegen] leidvoll zu Yamas [Höllen]qual hin.

*pāpinām aihikam duḥkham yathā bhavati tac chṛṇu |*  
*tatas te maraṇam prāpya yathā gacchanti yātanām*<sup>465</sup> ||18||

Höre [nun], in welchem Maße für die üblen [Menschen] Leid, das [in dieser] Welt erfolgt (*aihika*),<sup>466</sup> entsteht [und] in welchem Maße sie darauf / deshalb, wenn sie zum [Akt des] Sterben[s] gelangt sind, in [Höllen]qual geraten.

<sup>457</sup> Vgl. den Kommentar: „In Bezug auf das Selbst, [d.h.] sich selbst, von Respekt erfüllt, [d.h.] denkend: ‚Wir sind etabliert‘ (*ātmani svasmīn eva sambhāvītāḥ pratiṣṭhitā vāyam iti manyamānāḥ*) [und] daher starr, [d.h.] nicht sich beugend (*anamra*), [d.h.] sie verbeugen sich auch nicht gegenüber denjenigen, denen Ehre bezeugt werden muss.“

<sup>458</sup> Abegg (1921: 34) übersetzt *stabdha* recht frei mit „anmaßend“.

<sup>459</sup> Im Kommentar erklärt Naunidhirāma den Besitz als Ursache für Hochmut / Stolz und Trunkenheit und diese wiederum als Ursache für den dämonischen Zustand.

<sup>460</sup> Vgl. dazu die Phrase *āsurīm yonim āpannāḥ* in BhG 16.20a (p. 238, 14-15), wo es heißt: „Nachdem die Verwirrten, welche von Geburt zu Geburt einen dämonischen Schoß (d.h. eine dämonische Existenzform) erlangt haben, mich eben nicht erreicht haben, o Sohn der Kuntī, gehen sie daher zum niedrigsten / übelsten Ort / Zustand hin“ (*āsurīm yonim āpannā mūdā janmani janmani | mām aprāpyaiva kaunteya tato yānti adhamāṃ gatim ||*).

<sup>461</sup> Vgl. den Kommentar, in dem Naunidhirāma erwähnt, dass in der Gītā *daivīsampad* als „Nicht-Furcht“, d.h. die Tatsache, ohne Furcht zu sein und in anderen keine Furcht zu erzeugen (*abhaya*), und mit „Reinheit des Charakters / Geistes“ (*sattvasaṃsuddhiḥ*) usw. verkündet worden ist (BhG 16.1a; p. 232, 14). Das gesamte 16. Kapitel der BhG widmet sich der „Disziplin im Zusammenhang mit der Aufteilung in göttliche und dämonische Erfüllung“ (*daivāsurasampadvibhāgayoga*). Der Erhabene (Kṛṣṇa) erklärt in BhG 16.1-3 die Eigenschaften der göttlichen Erfüllung (*daivī sampad*) (p. 232-233, 14-15) und in 16.4 die Eigenschaften der dämonischen Erfüllung (*āsuri sampad*). In BhG 16.5 (p. 234, 10-11) macht Kṛṣṇa deutlich, dass die beiden Zustände von Erfüllung entweder zur „Befreiung [von dieser Welt]“ (*vimokṣa*) oder zur „Bindung [an diese Welt]“ (*nibandha*) führen. In 16.6ab (p.234, 10) unterteilt er dann die Lebewesen in dieser Welt in zwei Klassen, und zwar in göttliche und dämonische (*dvau bhūtasargau loke ’smin daiva āsura eva ca |*). Vgl. dazu auch Malinar 1996: 355ff.

<sup>462</sup> Das vielfache Denken (*anekacitta*) wird von Naunidhirāma als ein Denken (*citta*) erklärt, das tätig geworden ist (*pravṛtta*) bezüglich vielfacher Wünsche, die z.B. im Raub der Frau eines Anderen und fremden Guts bestehen. Dieser Teil der BhG-Strophe (16.16a) wäre also im Sinne Naunidhirāmas wiederzugeben: „aufgrund des Denkens an Vieles in Verwirrung geraten“.

<sup>463</sup> Abegg (1921: 34-35) übersetzt die drei Strophen, als ob das Subjekt im Singular stünde.

<sup>464</sup> Im Kommentar setzt Naunidhirāma diesen höchsten Zustand mit der Erlösung (*mokṣa*) gleich. Abegg (1921: 35) übersetzt hier frei „... erlangen das höchste Ziel“.

<sup>465</sup> Śarma liest den Akkusativ Plural *yātanāḥ* (-f.): „... in [Höllen]qualen geraten“.

<sup>466</sup> Der Terminus *aihika* wird im Kommentar von Naunidhirāma als „das, was in dieser Welt zu erfahren ist“ (*asmin loke bhogyam*) erklärt.

*sukṛtaṃ duṣkṛtaṃ vāpi bhuktvā pūrvam yathārjitam |*  
*karmayogāt tadā tasya kaścid vyādhiḥ prajāyate*<sup>467</sup> ||19||

Nachdem das gut Gemachte oder auch das schlecht Gemachte, so wie es erworben wurde, früher erfahren worden ist (d.h. dessen Konsequenzen schon erfahren worden sind),<sup>468</sup> entsteht dann für ihn (d.h. den Menschen) aufgrund der Verbindung mit dem [eigenen] *karman*<sup>469</sup> eine bestimmte Krankheit.

*ādhivyādhisamāyuktaṃ jīvitāśāsamutsukam |*  
*kālo balīyān ahivad ajñātaḥ pratipadyate* ||20||<sup>470</sup>

Die außerordentlich starke Zeit<sup>471</sup> tritt wie eine Schlange unerkannt an den heran, der mit Seelenleid (*ādhi*)<sup>472</sup> und Krankheit verbunden [ist und] voll von sehnsuchtsvollem Verlangen ist in seiner / durch seine Hoffnung auf Leben.

*tatrāpy ajātanirvedo bhriyamāṇaḥ svayam bhr̥taiḥ |*  
*jarayopāttavairūpyo maraṇābhimukho gṛhe* ||21||

Als einer, bei dem auch dann<sup>473</sup> kein Überdruß [gegenüber den weltlichen Dingen] entstanden ist,<sup>474</sup> von denen,<sup>475</sup> die er selbst erhalten hat, erhalten werdend, als einer, welcher durch das Altern entstellt worden ist,<sup>476</sup> ist er im Haus dem [Akt des] Sterbens zugewandt.

<sup>467</sup> Caturvedī liest das ebenfalls metrisch zulässige *pravartate* („es geht hervor, entsteht, entspringt“), das von der Bedeutung her kaum einen Unterschied bedeuten würde.

<sup>468</sup> Abegg (1921: 35) übersetzt freier: „Wenn der Mensch die Früchte seines in früheren Leben begangenen guten und bösen Tuns ausgekostet hat, ...“.

<sup>469</sup> Im Kommentar erklärt Naunidhirāma, dass im Greisenalter aufgrund der Verbindung mit dem eigenen schlechten *karman* eine Krankheit entsteht, nachdem das gut Gemachte (*sukṛta*) schon früher, im Zustand (*avasthā*) der Kindheit (*bālyā*) usw., genossen worden ist.

<sup>470</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform (*pathyā*) der Anuṣṭubh, sondern mit einer regulären Extension der Anuṣṭubh, der *bha*-Vipulā, verfasst. Siehe Steiner 1996: 248. Ausführliches zu den vier Vipulā-Varianten siehe *ibid.*, pp. 229ff.

<sup>471</sup> Im Kommentar verdeutlicht Naunidhirāma, dass die Zeit sich dem Sterbenden / Kranken ganz unerkannt nähert, wie eine Schlange dem Mäuschen (*taṃ naraṃ kālo 'hir mūṣakam ivājñāta evābhipadyate*). Abegg (1921: 35, Fn. 3) macht auf den Doppelsinn des Wortes *kāla* aufmerksam, das einmal als Name des Todesgottes, dann aber auch zur Bezeichnung der Zeit, der „Verschlingerin der Wesen“, verwendet werden kann.

<sup>472</sup> Vgl. den Kommentar, in dem Naunidhirāma *ādhi* als ein geistiges Unbehagen / Leiden (*mānasī vyathā*) aufgrund der Todesangst (*marāṇabhaya*) beschreibt.

<sup>473</sup> Gemäß Naunidhirāma bezieht sich *tatra* auf die Todesstunde (*antakāla*).

<sup>474</sup> Vgl. den Kommentar zu BhāP III 30.14-15 (p. 93, 20-29), der den Terminus *ajātanirveda* mit *anutpannavairāgya*, d.h. „einer, bei dem keine Begierdelosigkeit entstanden ist“, erklärt.

<sup>475</sup> Gemäß Naunidhirāmas Kommentar sind diese Sohn, Ehefrau usw. (*putrakalatṛādi*). Der Kommentar zu BhāP III 30.14-15 erklärt den Terminus *bhr̥ta*- („erhalten“) mit *puṣṭa*- („ernährt / erhalten“): *svayam ātmanā pūrvabhṛtaiḥ puṣṭaiḥ*.

<sup>476</sup> Die wörtliche Bedeutung lautet: „welcher durch das Altwerden Entstelltheit erworben hat“. Vgl. dazu den Kommentar zu BhāP III 30.14-15, der den Terminus *upātta* (*upāvdā*) mit *svikṛta* erklärt („angeeignet“).

*āste 'vamatyopanyastam<sup>477</sup> grhapāla ivāharan |*  
*āmayāvy apradīptāgnir alpāhāro 'lpaceṣṭitaḥ ||22||<sup>478</sup>*

Wie ein Hauswächter liegt er [da], mit Verachtung<sup>479</sup> Hingeworfenes zu sich nehmend,<sup>480</sup> er, der Kranke, dessen (Verdauungs)feuer nicht mehr entflammt ist, der wenig Nahrung zu sich nimmt [und] wenig in Bewegung ist.

*vāyunoṭkramatottāraḥ kaphasaṃruddhanāḍikah |*  
*kāsaśvāsakṛtāyāsaḥ kaṇṭhe ghuraghurāyate ||23||*

Mit nach oben [gedrehten] Pupillen aufgrund des emporsteigenden [Körper-]Windes,<sup>481</sup> mit Adern blockiert von Schleim, sich beim Husten und Atmen anstrengend, gibt er aus der Kehle gurgelnde Töne von sich.

*śayānaḥ pariśocadbhiḥ<sup>482</sup> parivītaḥ svabaṇḍhubhiḥ |*  
*vācyamāno 'pi na brūte kālapāśavaśaṃ gataḥ ||24||*

Liegend, von seinen trauernden Verwandten umgeben, spricht er nicht, auch wenn er angesprochen wird, [da er schon] in der Gewalt der Schlinge des Todesgottes steht.

*evaṃ kuṭumbabharāṇe vyāpṛtātma<sup>483</sup> 'jitendriyaḥ |*  
*mriyate rudatāṃ svānām uruvedanayāstadhīḥ<sup>484</sup> ||25||<sup>485</sup>*

So stirbt derjenige, dessen Selbst mit dem Erhalten der Familie beschäftigt war [und] die Sinne nicht besiegt hat, während die Seinigen weinen, durch den großen Schmerz vom Verstand<sup>486</sup> verlassen.

*tasminn antakṣaṇe tārksya daivī dṛṣṭiḥ prajāyate<sup>487</sup> |*  
*ekībhūtaṃ jagat sarvaṃ na kiñcid vaktum īhate ||26||*

In diesem Augenblick des Endes,<sup>488</sup> o Tārksya, entsteht eine göttliche Schau;<sup>489</sup> die ganze Welt<sup>490</sup> ist eins geworden [und] er verlangt nichts [mehr] zu sagen.

<sup>477</sup> Wood: *avamatyāpanyastam*.

<sup>478</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer regulären Extension der Anuṣṭubh, der *ma-Vipulā*, verfasst.

<sup>479</sup> Im Kommentar betont Naunidhirāma, dass es Verachtung, d.h. Geringachtung (*avaṣṇā*) nur eben für üble [Menschen], nicht aber für Tugendhafte gibt.

<sup>480</sup> Im Kommentar erläutert Naunidhirāma, dass Nahrung in seine Nähe hingeschleudert wird. Die gleiche Erklärung findet man im Kommentar zu BhāP III 30.14-15.

<sup>481</sup> Naunidhirāma erklärt *uttāra* mit „verdrehen Augen“ (*vivṛttanetra*).

<sup>482</sup> Caturvedī: *pariśocadbhaḥ*.

<sup>483</sup> Gemäß Abegg liest auch die lithographierte Ausgabe des GPS, Bombay 1881, *vyāpṛtātma*.

<sup>484</sup> Caturvedī: *svānām guruvedanyā 'stabhī*.

<sup>485</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer regulären Extension der Anuṣṭubh, der *na-Vipulā*, verfasst.

<sup>486</sup> Abegg (1921: 36) gibt hier den Terminus *dhī* fälschlich mit „Bewusstsein“ wieder.

<sup>487</sup> Caturvedī liest *prajāpate*; also im Vokativ: „o Prajāpati!“.

<sup>488</sup> Oder: „In diesem Augenblick, der das Ende ist...“.

<sup>489</sup> Im Kommentar erklärt Naunidhirāma diesen Begriff u.a. als „Sehen von Wunderbaren“ (*āścarya-darśana*), das der Grund für das Schweigen des Sterbenden ist.

<sup>490</sup> Gemäß Kommentar ist an dieser Stelle die diesseitige (*īhaloka*) und die jenseitige Welt (*paraloka*) gemeint.

*vikalendriyasamghāte caitanye jaḍatām gate |*  
*pracalanti tataḥ prāṇā yāmyair nikaṭavartibhiḥ ||27||*

Nachdem die Schar der Sinne defektiv [geworden ist] (d.h. ihre Funktion eingestellt hat) [und] das Bewusstsein regungslos bzw. stumpf geworden ist,<sup>491</sup> brechen dann die Lebenshauche mit denen auf, die zu Yama in Beziehung stehen (d.h. Yamas Boten) [und] sich ganz in der Nähe [des Sterbenden] aufhalten.

*svasthānāc calite śvāse kalpākyo hy āturakṣaṇaḥ |*  
*śatavṛścikadaṣṭasya yā pīḍā sānubhūyate<sup>492</sup> ||28||*

Wenn sich der Atem vom eigenen Platz (d.h. vom eigenen Körper) fortbewegt hat, wird fürwahr ein nur [einziger] Augenblick für den [Tod]kranken ein *kalpa* genannt (d.h. er erscheint ihm wie ein *kalpa*), [denn] der Schmerz von einem, der Bisse von hundert Skorpionen erhalten hat, wird [dann von ihm] erfahren.

*phenam udgirate so 'tha mukhaṁ lālākulaṁ bhavet |*  
*adhodvāreṇa gacchanti pāpināṁ prāṇavāyavaḥ ||29||*

Schaum speit er dann aus, der Mund wird voll von Speichel; die Lebenshauche der üblen [Menschen] gehen [dann] durch ein unteres Tor [fort].

### 1.1.1. Kommentar zum 1. *adhyāya* (Strophen 13-29)<sup>493</sup>

*atrottaraṁ samāsavyāsābhyām śrībhagavān uvāca ṣaḍbhir adhyāyair – vakṣye 'ham*  
*ityādinā | ca punaḥ, yena mārgēṇa ye pāpino narake yānti tān api vakṣyāmītyanvayaḥ*  
*||13|| „ye hi pāparatāḥ“ ityādīpadānām „patanti narake“ iti tṛtīyaślokena sambandhaḥ |*  
*pāparatā niṣiddhācāraṇotsukāḥ, dayādharṁ dayā nāma pratyupakārāpekṣārahita-*  
*sarvabhūtahitānucintanā | dharmo bhagavaddharmo varṇāśramavihito vā | duṣṭānām*  
*saṅgo yeṣāṁ te tathā sacchāstrāḍau parāṇmukhāś ca ||14|| ātmani svasmīn eva*  
*sambhāvitāḥ pratiṣṭhitā vāyam iti manyamānā eva stabdhā anamrāḥ, pūjyān api na*  
*namantīy arthaḥ | dhanena yo māno madaś ca tenāsurāṁ bhāvaṁ „dambho darpo*  
*'bhimānaś ca“ ityādi bhagavatoktam | daivīsampat „abhayaṁ sattvasaṁsuddhiḥ“ ityādi*  
*ca gītāyām<sup>494</sup> proktā ||15|| evaṁbhūtā yat prāpnuvanti tac chṛṇu – aneketi | anekeṣu*  
*paradāraparadravyaharaṇātmakeṣu manoratheṣu pravṛttaṁ cittam anekacittam tena*  
*vibhrāntā vikṣiptāḥ | mohamayena jālena samāvṛtā matsyā iva sūtramayena jālena*

<sup>491</sup> Diese Stelle könnte auch folgendermaßen übersetzt werden: „Nachdem das Bewusstsein, dessen Verbindung mit den Sinnen defektiv geworden ist, regungslos geworden ist ...“. Hiermit wären die Sinne nur in Zusammenhang mit dem Bewusstsein zur Sprache gebracht. Aufgrund von GP 2.41a in der Ausgabe von Nag Publishers, wo eindeutig die Defektivität der Sinne (*vaikalyam indriyāṇām*) angesprochen wird, ist die obige Übersetzung aber wahrscheinlicher, da ansonsten hier das Versagen der Sinne eines Sterbenden unerwähnt bleiben würde. Zu den Bedeutungen von *vaikalya*, die von „Gebrechlichkeit, Schwäche, Unvollständigkeit, Mangelhaftigkeit“ bis zum gänzlichen „Fehlen“ reichen, siehe pw (VI / 164). Die Übersetzung von Abegg (1921: 36), „Nachdem alle seine Sinne sich verwirrt haben, und sein Geist in Bewusstlosigkeit versunken ist ...“, ist recht frei.

<sup>492</sup> Wood: *sā tu bhūyate*; metrisch zwar korrekt, jedoch passt im Kontext *anu √bhū* besser. Ferner ist *anubhūyate* durch den Kommentar von Naunidhirāma belegt.

<sup>493</sup> Der Text des Kommentars ist der Ausgabe von Śarma 1949 (p. 2,2-3,17) entnommen.

<sup>494</sup> Siehe BhG 16.1a (p. 232, 14).

*niyantritāḥ | evaṃ kāmabhogeṣu prasaktā asucau narake patanti ||16|| jñānaśīlās tu mokṣaṃ yānti, pāpaśīlānāṃ eva yamayātanā bhavantīty āha – ya iti ||17|| aihikam asmiḥ loke bhogyam | tata aihikaduḥkhabhogānantaram ||18|| pāpaśīlānāṃ yamayātanāvivakṣuḥ prathamam muniprasnānusāreṇa tasyaihikaduḥkhāny āha sukṛtam ityādidaśabhīḥ | pūrvam bālyādyavasthāyām sukṛtam bhuktvā tadā vārddhake duṣkṛtakarmayogād vyādhiḥ syād ity arthaḥ ||19|| ādhir maraṇabhayān mānasī vyathā, tenaiva bahuvardhamāno vyādhiś ca tābhyām samyag yā 'tivyākulatā tathāyuktaṃ tathāpi jīvitasyaivāśāyām samutsukam bhogavāsanayā sābhilāṣaṃ taṃ naraṃ kālō 'hir mūṣakaṃ iva ajñāta evābhipadyate | tathā hi – „pramattam uccair iti kṛtyacintayā pravṛddhalobhaṃ viṣayeṣu lālasam | tvam apramattaḥ sahasābhipadyase kṣulleliḥāno 'hir ivākhum antaka“ iti ||20|| tatrāpy antakāle 'pi na jāto nirvedo yasya | svayaṃ bhṛtaiḥ svayaṃ pālitaiḥ putrakalatrādibhir bhriyamāṇaḥ puṣyamāṇaḥ san maraṇonmukho bhavati ||21|| pāpinām evāvajñā bhavati, na tu sukṛtinām ity āha – āsta iti | avamatyāvajñayopanyastaṃ samīpe prakṣiptam āhāraṃ gṛhapālāḥ śvā ivāharan bhuñjāna āste | āmayāvī rogī ||22|| kaphena saṃruddhā nāḍyo mārḡgabhūtā yasya tenotkramatā prāṇavāyunā vivṛttanetraḥ | kāsaśvāsābhyām kṛta āyāso yasya | kaṇṭhe „ghuraghura“ iti śabdaṃ karoṭīti ||23|| parivītaḥ pariveṣṭitaḥ | vācyamāno 'pi „bandho tāta“ ity āhūyamāno 'pi ||24|| evaṃ vyāpṛtātmā āsaktacittaḥ | uruvedanayāstadhīḥ śatavr̥ścikayugapaddaśanasadr̥śayā pīḍayā naṣṭamatir mūrccitaḥ san rudatām rodanaṃ kurvātām svānām bandhūnām madhye mriyate maraṇam prāpnoti ||25|| antakṣaṇe 'ntasamaye daivī devānām iva divyadr̥ṣṭiḥ | yayā dr̥ṣṭyā yamadūtānām pratyakṣadarśanaṃ bhavatiṭy arthaḥ | punar yayā sarvaṃ ihalokaparalokarūpaṃ jagad ekībhūtaṃ svasīmāsaṃlagnaṃ iva prajāyate | ata āścaryadarśanān na kiṃcid vaktum icchatīty arthaḥ ||26|| samīpāgatair yāmyair hetubhūtair yamadūtaiḥ kṛtvā prāṇāḥ svasthānāt pracalanti ||27|| āturasya mriyamāṇasya pāpinaḥ kṣaṇo 'pi kalpākhyo mahatkaṣṭatayā kalpasadr̥śaḥ | śatavr̥ścikair daṣṭasya puruṣasya yā pīḍā bhavati saiva tenānubhūyate ||28|| atha phenam udgīrate kaphaṃ vmati ||29||*

## 1.2. Übersetzung der Strophen 1-35 des 8. *adhyāya*

**Garuḍa uvāca ||**

**āmuṣmikīm kriyām<sup>495</sup> sarvām vada sukṛtinām mama |  
kartavyā sā yathā putrais tathā ca kathaya prabho || 1||**

Garuḍa sprach: „Verkünde mir die gesamte auf das Jenseits gerichtete [rituelle] Handlung<sup>496</sup> [die] für Rechtschaffene [auszuführen ist,] und erzähle [mir], wie diese [rituelle Handlung] von den Söhnen durchgeführt werden soll, o Herr!“

<sup>495</sup> Caturvedī liest *kriyā*, was aber nicht möglich ist, da das Substantiv hier im Akkusativ stehen muss.

<sup>496</sup> Gemäß Naunidhirāmas Kommentar ist hier eine rituelle Handlung, die sich für das Jenseits als nützlich erweist (*paralokopayogin*), gemeint.



*Śrībhagavān uvāca ||*

*sādhu prṣṭam<sup>497</sup> tvayā tārksya mānuṣāṇām hitāya vai |*  
*dhārmikārhaṃ ca yat kṛtyaṃ tat sarvaṃ kathayāmi te ||2||*

Der Erhabene sprach: „Richtig hast Du gefragt, o Tārksya, für die Menschen wahrlich von Vorteil. Und was – angemessen für Tugendhafte – getan werden soll, das alles erzähle ich Dir [jetzt]:

*sukṛtī vārddhake dṛṣṭvā śarīraṃ vyādhisaṃyutam |*  
*pratikūlān grahāṃś<sup>498</sup> caiva prāṇaghoṣasya cāśrutim<sup>499</sup> ||3||*  
*tadā svamaraṇaṃ jñātvā nirbhayaḥ syād atandritaḥ |*  
*ajñātajñātapāpānām prāyaścittaṃ samācaret ||4||*

Wenn der Rechtschaffene im Greisenalter sieht, dass [sein] Körper mit Krankheiten verbunden ist, die Planeten ungünstig (eigtl. gegenläufig, verkehrt) stehen und das *prāṇa*-Geräusch [bei bedeckten Ohren]<sup>500</sup> nicht [mehr deutlich] zu hören ist, dann möge er – sein eigenes [bevorstehendes] Sterben erkannt habend – furchtlos<sup>501</sup> [und] nicht träge sein [und] für wissentlich begangene und unwissentlich begangene schlechte Handlungen das Sühneritual (*prāyaścitta*) vollziehen.

*yadā syād āturaḥ kālas tadā snānaṃ samārabhet<sup>502</sup> |*  
*pūjanaṃ kārayed<sup>503</sup> viṣṇoḥ śālagrāmasvarūpiṇaḥ ||5||*

Wenn [nun] die Zeit des Sterbens (*ātura-kāla*)<sup>504</sup> herannaht, dann möge er ein Bad vornehmen [und] Viṣṇu in der Gestalt des Śālagrāma verehren lassen.

<sup>497</sup> Caturvedī liest *puṣṭam*, was aber keinen Sinn ergibt, da das ppp. *puṣṭa* die Bedeutung „erhalten / ernährt“ hat.

<sup>498</sup> Wood: *grahāś*.

<sup>499</sup> Caturvedī: *prāṇaghoṣasyā cāśrutim*.

<sup>500</sup> Eine wichtige Information hierzu gibt der Kommentar: *aśruti* meint tatsächlich das Nicht-Hören bzw. das Fehlen (*aśravaṇa*) des inneren Tones (*antaḥśabda*), wenn das Ohren bedeckt ist (*karṇe ruddhe sati*).

<sup>501</sup> Das heißt, er soll frei von Todesangst (*mṛtyubhayaśūnya*) sein, weil man dem Tod ohnedies nicht entinnen kann.

<sup>502</sup> Wood liest *samācaret*: „... möge er ein Bad vollziehen ...“.

<sup>503</sup> Caturvedī: *karāyed*; unmetrisch und sinnlos.

<sup>504</sup> Bei der Übersetzung von *āturaḥ kālaḥ* ergibt sich die Schwierigkeit, dass sich das Adjektiv *ātura* normalerweise auf eine Person, deren Körper oder deren Gemüt bezieht. *āturaḥ* als Substantiv bezeichnet einerseits einen Patienten bzw. jemanden, der an einer Krankheit leidet, oder die Krankheit an sich. Siehe Apte 1975: 208. Es gibt keinen Beleg dafür, dass sich *ātura* als Adjektiv auf die Zeit (*kāla*) beziehen kann; auch eine Übersetzung „Zeit der Krankheit“, wie sie sich bei Abegg (1921: 109) findet, ist – im Falle der Komposition – aufgrund der Tatsache, dass eine solche Zeit auch in anderen, von der Situation des Sterbens verschiedenen Situationen vorliegen kann, unbefriedigend. Das Poona-Wörterbuch (Joshi 1990: 2293) gibt zu dem verneinten Begriff *anātura* auch keinen Beleg für eine Verbindung mit *kāla* und nennt folgende adjektivische Äquivalente: „not suffering, not sick, well, healthy / free from trouble or unhappiness / indifferent / free from anxiety“ bzw. gibt als die Bedeutung des Substantives „Krankheit“. Der Kommentar hat hier ein Kompositum (*ātura-kāla*) und erklärt den Begriff als „den Zeitpunkt (d.h. die festgesetzte, bestimmte oder geeignete Zeit) für das Lebensende / den Tod“ (*antasamaya*). Naunidhirāma verwendet zudem in 8.1-2 die Begriffe *ātura-kṛtya* („das zu Tuende für Kranke“) und *ātura-kālika* („zur Zeit der Krankheit / des Kranken gehörig“) und in 8.27-29 *ātura-dāna* („die Spende für Kranke“). Aufgrund der Tatsache, dass der kranke Mensch hier einer ist, der unmittelbar vor dem Tod steht und sich daher von kranken Menschen, bei denen die Möglichkeit einer Genesung besteht, unterscheidet, wäre wohl die Wiedergabe des Terminus *ātura* mit „[tod]krank“ angemessen. Vgl. dazu auch Olivelle (1977: 44), der unter *ātura* ebenfalls „the dying“ versteht. Im YP (p. 50, 3-5) findet sich eine Definition von *ātura*, und zwar bezeichnet *ātura* denjenigen, der vom Sterben erfaßt wurde (*saṃbhāvitamarāṇa*) entweder in eben diesem Augenblick durch die Furcht vor einem Dieb, Tiger usw. (*coravyāghrādibhāya*)

*arcayed gandhapuṣpaiś ca kuṅkumais tulasīdalaiḥ |*  
*dhūpair<sup>505</sup> dīpaiś ca naivedyair<sup>506</sup> bahubhir modakādibhiḥ ||6||*

[Weiters] soll er mit Duft und Blumen, Gelbwurz, Blättern des Basilikums, mit Räucherwerk und Lampen, Speisegaben, vielen Süßigkeiten und anderem mehr [Viṣṇu] respektvoll ehren.

*dattvā ca dakṣiṇāṃ viprān naivedyād<sup>507</sup> eva bhojayet |*  
*aṣṭākṣaram japan mantraṃ dvādaśākṣaram eva ca ||7||*

Und nachdem er den Opferlohn gespendet hat, soll er die Priester eben von der Speisegabe essen lassen.<sup>508</sup> [Danach] soll er den achtsilbigen und ebenfalls den zwölfsilbigen Mantra murmeln.

*saṃsmarec chṛṇuyāc caiva viṣṇor nāma śivasya ca |*  
*harer nāma haret pāpaṃ nṛṇāṃ śravaṇagocaram ||8||*

Er soll seine Aufmerksamkeit auf den Namen Viṣṇus und Śivas richten und [diesen] auch anhören. Der Name Haris sollte beim [bloßen] Hören die schlechten Taten der Menschen vernichten.

*rogiṇo 'ntikam āsādyā śocanīyaṃ na bāndhavaiḥ |*  
*smaraṇīyaṃ pavitraṃ<sup>509</sup> me nāma dhyeyaṃ<sup>510</sup> muhur muhuḥ ||9||*

Wenn die Verwandten in die Nähe des Kranken gekommen sind, sollen sie nicht [um diesen] trauern. [Sie] sollen meines Namens [, der] als Läuterungsmittel [verwendet wird,] gedenken, [ihn] sich immer wieder vergegenwärtigen.

---

oder an eben diesem Tag durch eine Krankheit usw. (*rogādi*). Eine andere Definition findet sich in NpU 3 (p. 137, 6), wo es heißt, dass *ātura* als jene Zeit bezeichnet wird, in der das Emporsteigen / Hinaustreten des *prāṇa* nahe ist (*prāṇasyotkramaṇāsannakālastvāturasamjñita*). *āturakāla* wiederum wäre dann die „Zeit der Krankheit [mit Todesfolge]“, also die Zeit kurz vor dem Tode oder die Zeit des Sterbens. Bei *āturakāla* mag es sich also ferner um eine Art Euphemismus handeln. Der Begriff hätte dann auf andere Situationen ausgeweitet werden können, in denen man kurz vor dem Tode steht. In der vorliegenden Strophe ist aus metrischen Gründen eine Komposition nicht möglich. Ziemlich sicher ist hier (und anderswo) daher auch im Sinne einer Übertragung „die [tod]kranke Zeit“ zu verstehen.

<sup>505</sup> Khemarāja: *dūpai*.

<sup>506</sup> Caturvedī: *naivadyair*.

<sup>507</sup> Caturvedī: *nevaidyād*.

<sup>508</sup> Die Wurzel *√bhuj* steht laut Pw und pw nicht in Verbindung mit einem Ablativ, sondern meist mit doppeltem Akkusativ oder mit einem Akkusativ der Person und einem Instrumental der Sache. Auch bei Apte findet man kein Beispiel für den Gebrauch mit einem Ablativ. Hier handelt es sich offensichtlich um einen partitiven Ablativ: „von etwas“ essen. Bei Speijer (1998: 70) findet sich allerdings keine Belegstelle für die Verwendung des partitiven Ablatives in Verbindung mit einem „essen“ bezeichnenden Verb.

<sup>509</sup> Caturvedī: *pavitra*.

<sup>510</sup> Abegg (1921: 110 und Fn. 3) folgt der Lesung der lithographischen Ausgabe (Bombay, 1881) *nāma-dhyeyam*, die zwar metrisch genauso zulässig ist, aber die leichtere Lesung ist: „... sie sollen immer wieder meines heiligen Namens gedenken“.

*matsyaḥ kūrmo varāhaś ca nārasinḥaś ca vāmanaḥ |*  
*rāmo rāmaś ca kṛṣṇaś ca buddhaḥ kalkī tathaiva ca ||10||*  
*etāni daśa nāmāni smartavyāni sadā budhaiḥ |*  
*samīpe rogiṇo brūyur bāndhavās te prakīrtitāḥ<sup>511</sup> ||11||*

Fisch, Schildkröte, Eber und Mannlöwe, Zwerg, (Paraśu-)Rāma und Rāma und Kṛṣṇa, Buddha und ebenso Kalkin – diese zehn Namen [der Inkarnationen Viṣṇus] sind immer von den Weisen zu vergegenwärtigen. Diejenigen [, die diese Namen] in der Gegenwart des Kranken aussprechen sollten, werden Verwandte genannt.

*kṛṣṇeti maṅgalaṁ nāma yasya vāci pravartate |*  
*tasya bhasmībhavanty āśu mahāpātakakoṭayaḥ ||12||*

Derjenige, der den glückverheißenden Namen „Kṛṣṇa“ ausspricht (wörtl.: in wessen Rede sich der glückverheißende Namen „Kṛṣṇa“ in Bewegung setzt), für den werden zig Millionen von schweren Verbrechen sofort zu Asche.

*mriyamāṇo harer nāma gṛṇan putropacāritam |*  
*ajāmilo 'py agād dhāma kiṁ punaḥ śraddhayā<sup>512</sup> gṛṇan ||13||*

Sogar Ajāmila, der, als er im Sterben lag, den seinen Sohn bezeichnenden Namen „Hari“ ausrief, kam zur Wohnstätte [Viṣṇus]. Um wie viel mehr [gelangt] einer, der [den Namen Gottes] mit Glauben ausruft [, dorthin]!

*harir harati pāpāni duṣṭacittair<sup>513</sup> api smṛtaḥ |*  
*anicchayāpi saṁsprṣṭo dahaty eva hi pāvakaḥ ||14||*

[Der Name] „Hari“ tilgt die schlechten Taten, selbst wenn sich [Menschen] mit verdorbenem Geist [seiner] erinnern. Das Feuer verbrennt nämlich genau[so wie immer], auch wenn es [nur] ungewollt berührt worden ist.

*harer nāmnaś<sup>514</sup> ca yāśaktiḥ<sup>515</sup> pāpanirharāṇe<sup>516</sup> dvija |*  
*tāvat kartum<sup>517</sup> samartho na pātakaṁ pātakī janah ||15||*

Ein verbrecherischer Mensch (d.h. einer, der eines Verbrechens schuldig geworden ist) ist nicht im Stande, ein so schweres Verbrechen zu begehen, o Zweimalgeborener, dass der Name „Hari“ nicht die Macht hätte, [diese] schlechte Tat zu beseitigen.

<sup>511</sup> Dass *prakīrtitāḥ* auf *prakīrti-taḥ* („aufgrund [ihrer] rühmlichen Erwähnung“) zurückgeht und wegen des möglichen Bezugs auf den vorangehenden Nominativ Plural *bāndhavāḥ* in die Überlieferung des Textes gekommen sein könnte, halte ich für eher unwahrscheinlich. Auch Abegg (1921: 110) und Wood (2000: 62) konjizieren hier nicht, obwohl man ein Relativpronomen *ye* vermisst.

<sup>512</sup> Caturvedī: *śraddhāyā*.

<sup>513</sup> Caturvedī: *duṣṭacittar api*.

<sup>514</sup> Śarma: *nāmaś*.

<sup>515</sup> Caturvedī: *harenamniścayāśaktiḥ*.

<sup>516</sup> Wood liest *pāpā nirharāṇe*, was zwar metrisch möglich, inhaltlich aber sinnlos ist.

<sup>517</sup> Caturvedī: *kartu*.

*kiṃkarebhyo yamaḥ prāhāyadhvaṃ nāstikaṃ janam |  
naivāyayata bho dūtā<sup>518</sup> harināmasmaram naram ||16||*

Yama sprach zu [seinen] Dienern: „Führt den ungläubigen Menschen [zu mir] herbei. Nicht aber führt, o Boten, den Menschen, der seine Aufmerksamkeit auf den Namen „Hari“ richtet, her.

*acyutaṃ keśavaṃ rāmanārāyaṇaṃ kṛṣṇadāmodaraṃ<sup>519</sup> vāsudevaṃ harim |  
śrīdharaṃ mādavaṃ gopikāvallabhaṃ jānakīnāyakaṃ rāmacandraṃ<sup>520</sup> bhaje ||17||<sup>521</sup>  
kamalanayana vāsudeva viṣṇo dharaṇidharācyuta śaṅkhacakrapāṇe |  
bhava śaraṇam<sup>522</sup> itīrayanti ye vai tyaja bhaṭa dūratareṇa tān apāpān ||18||<sup>523</sup>*

„Acyuta, Keśava, Rāma und Nārāyaṇa, Kṛṣṇa und Dāmodara, Vāsudeva, Hari, Śrīdhara, Mādava, Gopikāvallabha, Jānakīnāyaka [und] Rāmacandra verehere ich! O Lotus-äugiger, o Vāsudeva, o Viṣṇu, o Dharaṇidhara, o Acyuta, o Śaṅkhacakrapāṇi! Sei [mein] Schutz!’ Meide [schon] von fern, o Diener, die Guten,<sup>524</sup> welche fürwahr diese [Worte] aussprechen!

*tān ānayadhvaṃ asato vimukhān mukundapādāravindamakaraṇdarasād ajasram |  
niṣkīṃcanaiḥ paramahaṃsakulai rasajñair<sup>525</sup> juṣṭād<sup>526</sup> gr̥he nirayavartmani baddhatṛṣṇān  
||19||*

Führt [mir aber] die schlechten [Menschen] herbei, die sich vom Nektarsaft der [beiden] Lotusfüße Mukundas abgewandt haben, der ununterbrochen von den bettelarmen Geschlechtern der Paramahaṃsa,<sup>527</sup> die den Geschmack [dieses Nektars] kennen, genossen wird, [Menschen, deren] Durst (d.h. Begierde) an eine Wohnstätte, die der Weg zur Hölle ist,<sup>528</sup> gefesselt ist.<sup>529</sup>

<sup>518</sup> Śarma liest hier die Pausaform *dūtāḥ*, wohl weil es sich um einen Vokativ handelt.

<sup>519</sup> Caturvedī und Wood: *kṛṣṇaṃ dāmodaraṃ*, was zwar grammatikalisch korrekt ist, aber nicht dem Metrum entspricht.

<sup>520</sup> Khemarāja: *rāmacandraṃ*.

<sup>521</sup> Die Strophe 8.17 ist im Versmaß Sragviṇī verfasst. Vgl. auch Fn. 230.

<sup>522</sup> Caturvedī und Wood: *bhavaśaraṇam*.

<sup>523</sup> Die Strophe 8.18 ist im Versmaß Puṣpītāgrā verfasst.

<sup>524</sup> Im Kommentar beschreibt Naunidhirāma diese guten Menschen als solche, die eine rechtschaffene Erscheinung haben (*puṇyārūpa*), und erläutert, dass Yamas Diener auch nicht einmal in deren Nähe gehen sollten (*teṣāṃ samīpe ’pi mā gaccha*).

<sup>525</sup> Caturvedī: *paramahaṃsakulairā saññairm*. Wood: *rasaṃjñair*.

<sup>526</sup> Wood liest *ajuṣṭād*, wodurch aber eine Silbe zuviel entsteht.

<sup>527</sup> Paramahaṃsa ist die Bezeichnung für eine von vier gängigen Klassen von Asketen (*samnyāsin*), wobei für jede Gruppe ganz spezielle Regeln gelten. Die Paramahaṃsa-Asketen leben ständig, bekleidet oder nackt, unter einem Baum, in einem unbewohnten Haus oder am Leichenverbrennungsplatz. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie alles und jeden gleich behandeln, da sie in allem das höchste Selbst sehen. Siehe Kane (II, 2): 939 und 941, wo über genaue Regeln für diese Asketen und berühmte Persönlichkeiten nachzulesen ist.

<sup>528</sup> Diese Qualifikation der Wohnstätte wird im Kommentar mit *svadharmaśūnya* glossiert.

<sup>529</sup> Abegg (1921: 111) übersetzt: „... genossen (geschätzt) wird, beständig verschmähten, und deren Begierde sie an eine zur Hölle führende Behausung (ihren Leib) bindet“. Die Übersetzung des *bahuvrīhi*-Kompositums ist hier aber problematisch, da es ein ppp. („gebunden“) als Vorderglied hat. Evtl. hat Abegg *nirayavartma-nibaddha-tṛṣṇān* gelesen.

*jihvā na vakti bhagavadguṇānāmādhyaṃ*<sup>530</sup> *cetaś ca na smarati taccaraṇāravindam* |  
*kṛṣṇāya no namati yac chira ekadāpi tān ānayadhvam asato 'kṛtaviṣṇukṛtyān* ||20||<sup>531</sup>

Wenn die Zunge nicht die löblichen Vorzüge und den Namen des Erhabenen ausspricht<sup>532</sup> und der Geist nicht seiner Lotusfüße gedenkt und der Kopf sich niemals vor Kṛṣṇa verneigt – [alle] diese schlechten [Menschen], die [ihre] Pflichten<sup>533</sup> gegenüber Viṣṇu ungetan [gelassen haben], führt [mir] herbei!“

*tasmāt saṃkīrtanaṃ viṣṇor jaganmaṅgalam aṃhasām* |  
*mahatām*<sup>534</sup> *api pakṣīndra viddhy athaikāntikanīṣkṛtim*<sup>535</sup> ||21||

Daher wisse nun, o Indra der Vögel,<sup>536</sup> dass die endgültige Sühne für sogar große Sünden das Preisen [des Namens] Viṣṇus – ein Segen für die Welt – ist.<sup>537</sup>

*prāyaścittāni cīrṇāni nārāyaṇaparāṇmukham* |  
*na niṣpunanti durbuddhiṃ surākuṇḍham ivāpagāḥ* ||22||

Die Sühnerituale, [selbst] wenn sie ausgeführt worden sind, reinigen denjenigen, der sich von Nārāyaṇa abgewandt hat [und] Schlechtes im Sinne führt, nicht,<sup>538</sup> [genauso] wie die Flüsse einen Krug für berauschende Getränke [nicht reinigen].

*kṛṣṇanāmnā na narakaṃ paśyanti gatakilbiṣāḥ* |  
*yamaṃ ca tadbhaṭāṃś caiva svapne 'pi na kadācana* ||23||<sup>539</sup>

Durch [das Aussprechen des] Namens Kṛṣṇa erblicken diejenigen, deren Vergehen [ver]gangen sind, die Hölle, Yama und auch seine Diener niemals, auch nicht im Traum.

<sup>530</sup> Khemarāja: °guṇānāmādhyaṃ.

<sup>531</sup> Die beiden Strophen 8.19-20 sind im Versmaß Vasantatilakā verfasst. Vgl. auch Fn. 231.

<sup>532</sup> Vgl. GPS 1.11.: „Der Name des Erhabenen ist leicht gangbar (d.h. leicht zu verstehen) und die Zunge ist dem Willen unterworfen. Dennoch gehen sie hin zur Hölle. O weh! Schande über die[se] niedrigsten unter den Menschen“ (*sugamaṃ bhagavannāma jihvā ca vaśavartinī | tathāpi narakaṃ yānti dhig dhig astu narādhamān* ||).

<sup>533</sup> Den Terminus *kṛtya* übersetzt Abegg (1921: 112) konkret mit „Zeremonie“, jedoch ist diese spezifische Bedeutung nicht belegt.

<sup>534</sup> Khemarāja: *mahātām*.

<sup>535</sup> Der vierte *pāda* enthält eine Silbe zuviel. Wood: *viddhathekāntika niṣkṛtim*. Khemarāja: *viddhathekāntikanīṣkṛtim*. Man sollte hier wohl *viddhy athaikāntanīṣkṛtim* konjizieren.

<sup>536</sup> Beiname des himmlischen Vogels Garuda.

<sup>537</sup> Abegg (1921: 112) versteht diese Strophe anders; er zieht als Subjekt *jaganmaṅgala* heran und übersetzt recht frei: „... dass das Heil der Welt, der Lobpreis Viṣṇu's einzig selbst aus den größten Nöten befreit“.

<sup>538</sup> Naunidhirāma geht hier noch ein Stück weiter und meint, dass diejenigen, die Hari nicht ergeben sind, hingegen in die Höllen stürzen: *kiṃ tv abhaktā narakeṣv eva patantīty arthaḥ*.

<sup>539</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer *na*-Vipulā verfasst.

*māmsāsthiraktavatkāye*<sup>540</sup> *vaitaranyām*<sup>541</sup> *paten na saḥ* |  
*yo 'nte*<sup>542</sup> *dadyād dvijebhyaś ca nandanandanagām iti* ||24||

In die mit Fleisch, Knochen und Blut versehene Masse, die Vaitaraṇī, sollte derjenige nicht hineinstürzen, der am Lebensende<sup>543</sup> den Brahmanen eine Nandanandana-Kuh spendet.<sup>544</sup>

*ataḥ smaren mahāviṣṇor nāma pāpaughanāśanam*<sup>545</sup> |  
*gītāsahasranāmāni*<sup>546</sup> *paṭhed vā śṛṇuyād api* ||25||

Dann soll er seine Aufmerksamkeit auf den Namen des großen Viṣṇu richten,<sup>547</sup> der die Flut von schlechten Taten vernichtet oder er möge die [Bhagavad-]Gītā und die tausend Namen [laut] hersagen [und] auch [an-]hören.

*ekādaśīvrataṃ gītā gaṅgāmbu*<sup>548</sup> *tulasīdalam* |  
*viṣṇoḥ*<sup>549</sup> *pādāmbu nāmāni*<sup>550</sup> *marañe muktidāni ca* ||26||

Das religiöse Gelübde des elften Tages [in einem Halbmonat], die [Bhagavad-]Gītā, Wasser der Gaṅgā, Blätter des Basilikums, Viṣṇus Fußwasser und die Namen [Viṣṇus] gewähren beim Sterben die Erlösung.

<sup>540</sup> Śarmā liest °kāye. In seiner Ausgabe findet sich in Naunidhirāmas Kommentar hier jedoch das feminine Substantiv *kāyā*, welches gemäß pw nur in einem adjektivischen Kompositum, gebildet vom maskulinen *kāya* („Körper / Masse“), also als Endglied eines *bahuvrīhi*, auftreten kann. Khemarāja liest ein Kompositum °kāyāvaitaranyām, was wiederum ein feminines Substantiv voraussetzt, evtl. beeinflusst durch den Kommentar, in den sich zwei Fehler eingeschlichen haben könnten (s. dort). Wood und die lithographische Ausgabe (Bombay, 1881; siehe Abegg 1921: 112, Fn. 5) lesen °kāyo, woraus sich ein Bezug auf die Person (*saḥ*) ergäbe: „Der [Mensch], dessen Körper mit Fleisch, Knochen und Blut versehen ist, der am Lebensende den Brahmanen eine Nandanandana-Kuh spendet, sollte nicht in die Vaitaraṇī hineinstürzen.“ Diese Variante ist inhaltlich möglich, da der Verstorbene eben auch körperlich aufgefasst wird. Nach der Verbrennung erhält er den sog. *piṇḍadeha*, der sich aus den zehn dargebrachten Reiskörnchen zusammensetzt. Somit besitzt der Verstorbene als handgroßes Männchen einen dem irdischen Körper ähnlichen Körper und auch Empfindungen, um die Qualen der Hölle erfahren zu können. Jedoch stellt nicht nur der Kommentar den Bezug zur Vaitaraṇī her, sondern auch eine Halbstrophe im Pretakalpa des GP 35.3ab (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = 47.3ab (Nag Publishers). Dort heißt es, dass die Vaitaraṇī vermischt ist mit Eiter, Blut und Wasser (*pūyaśoṇitatoṇyādhyā*) und reichlich versehen ist mit Fleisch und Schlamm (*māmsakardamasamkula*). Daraus geht eindeutig hervor, dass das Kompositum *māmsāsthiraktavatkāye* eine Beschreibung für die Vaitaraṇī ist. Zur Beschreibung des Flusses vgl. Pretakalpa 35.2-6 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = 47.2-6 (Nag Publishers).

<sup>541</sup> Caturvedī: *vaitariṇyām*.

<sup>542</sup> Caturvedī liest die hier unpassende feminine Form *yānte*.

<sup>543</sup> Im Kommentar bestimmt Naunidhirāma *ante* mit *antasamaye* näher: „zum Zeitpunkt des Lebensendes / des Todes“ oder „wenn die Zeit des Lebensendes gekommen ist“.

<sup>544</sup> Erwähnenswert ist die weitere Interpretation im Kommentar: „Auf dieselbe Weise wie derjenige, der den Brahmanen eine Kuh spenden sollte, nicht in diese [Vaitaraṇī] hineinstürzt, genauso[wenig stürzt] derjenige in diese ihrerseits, der zum Zeitpunkt des Lebensendes die Kuh, [d.h.] das Wort ‚Nandanandana‘ den Zweimalgeborenen, [d.h.] den Zähnen geben sollte, weil die Dentalen (*tavargasya*) die Zähne als Artikulationsstelle haben. Dieser seinerseits stürzt nicht in die Masse (?), die Vaitaraṇī, sondern wird erlöst, das ist der Sinn. Daher [besteht] zu diesem hier, [nämlich] ‚Er soll das Wort Nandanandana viele Male wiederkehren lassen (d.h. wiederholen)‘, kein Widerspruch.“ Diese Aussage von Naunidhīrama ist bemerkenswert, da er hiermit die Gleichsetzung der Nandanandana-Kuhspende mit dem Ausspruch des Wortes „Nandanandana“ erklärt und er beiden die gleiche Wirkung, nämlich die Erlösung, zuspricht.

<sup>545</sup> Caturvedī: *pāpaughanāśanam*.

<sup>546</sup> Caturvedī und Śarma: *gītā sahasranāmāni*. Abegg (1921: 112) meint in Fn. 6, dass sich *sahasranāmāni* auf das Sahasranāmakathana im MBh bezieht.

<sup>547</sup> Abegg (1921: 112) übersetzt hier das Verb √*smṛ* mit „aussprechen“.

<sup>548</sup> Caturvedī: *gaṅgāmbu*.

<sup>549</sup> Caturvedī: *viṣṇoḥ* fehlt.

<sup>550</sup> Caturvedī: *pādāmbunāmā*; metrisch nicht korrekt, da eine Silbe fehlt.

*tataḥ saṃkalpayed annaṃ saghṛtaṃ ca sakāñcanam |  
savatsā dhenavo deyāḥ śrotriya dvijātaye* ||27||

Danach soll er (d.h. der Sohn des Sterbenden) eine Speise mit zerlassener Butter und mit Gold zusammenfügen; [auch] Kühe zusammen mit Kälbern soll [er] einem mit den heiligen Schriften vertrauten Brahmanen darbringen.<sup>551</sup>

*ante jano yad dadāti svalpaṃ vā yadi vā bahu |  
tad akṣayaṃ bhavet tārksya yat putraś cānumodate* ||28||<sup>552</sup>

Was der Mensch am Lebensende spendet – ob wenig oder viel – das sollte unvergänglich werden, o Tārksya, und [das,] welchem der Sohn freudig zustimmt.<sup>553</sup>

*antakāle tu satputraḥ sarvadānāni dāpayet |  
yat tadarthaṃ suto loke*<sup>554</sup> *prārthyate*<sup>555</sup> *dharmakovidaiḥ* ||29||

Dass in der Todesstunde aber ein guter Sohn alle Gaben spenden lassen soll, zu diesem Zweck<sup>556</sup> wird von den Gesetzeskennern ein Sohn hier auf Erden begehrt.

*bhūmiṣṭhaṃ pitaraṃ dṛṣtvā ardhonmīlitalocanam |  
putrais tṛṣṇā na kartavyā taddhane pūrvasaṃcite* ||30||

Wenn sie sehen, dass der Vater auf der Erde liegt, mit halb geöffneten Augen, sollen die Söhne nicht nach seinem vorher [von ihm] zusammengetragenen Besitz verlangen.

*sa tad dadāti satputro yāvaj jīvaty asau ciraṃ |  
ativāhas tu tanmārge*<sup>557</sup> *duḥkhaṃ na labhate yataḥ* ||31||

Der gute Sohn spendet den [zusammengetragenen Besitz], solange jener (d.h. der Vater) [noch] lebt, und er [der Sohn] ist es, der [ihn] auf seinem (d.h. des Vaters) Weg hinüberführt (*ativāha*)<sup>558</sup>, sodaß ihm kein Leid zuteil wird.

*āture coparāge ca dvayaṃ dānaṃ viśiṣyate |  
ato 'vaśyaṃ pradātavyam aṣṭadānaṃ tilādikam* ||32||

Im Falle eines [Tod]kranken<sup>559</sup> und [zur Zeit] einer Finsternis zeichnet sich eine doppelte Spende<sup>560</sup> aus (d.h. ist einer einfachen vorzuziehen). Darum soll die [aus] acht

<sup>551</sup> Naunidhirāmas Kommentar zu dieser Strophe verdeutlicht, dass der Sohn aufgefordert wird, die notwendigerweise zu gebende Spende für den Todkranken (*āturadāna*) zu geben.

<sup>552</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer regulären Extension der Anuṣṭubh, der *ra*-Vipulā, verfasst.

<sup>553</sup> Vgl. Naunidhirāmas Kommentar, der wie folgt erläutert: „Welchem er freudig zustimmt, [d.h.] [mit was] er sich im Geiste beschäftigt oder [was] er mittels der Rede spricht, auch das sollte unvergänglich werden“ (*anumodate yan manasi cintayati vācā vadati vā tad apy akṣayaṃ bhavet*).

<sup>554</sup> Caturvedī: *sutāloke*; die Konstruktion mit einem Plural (*sutā loke*) ist nicht möglich.

<sup>555</sup> Caturvedī: *prārthyate*; ein Verb *pravārdh* existiert nicht.

<sup>556</sup> Dieser Zweck wird von Naunidhirāma genauer als Gebenlassen der Gaben für den Todkranken (*āturadāna*) bestimmt.

<sup>557</sup> Khemarāja liest *tān°*, was als Akkusativ Plural nicht konstruierbar wäre.

<sup>558</sup> Ich halte mich in der Übersetzung an das Poona-Wörterbuch, demgemäß *ativāha* (m.) „carrying across or beyond or over“ bedeutet; siehe Ghatage 1979 (II-I): 1116. Naunidhirāma glossiert nämlich *ativāha* mit „der in die andere Welt gehende“ (*paralokagāmin*) Vater.

<sup>559</sup> Aufgrund der Tatsache, dass Naunidhirāma die Halbstrophe 8.32ab dem GP (S 1.16) entnommen hat, könnte man den Terminus *ātura* wegen des Kontextes der davorliegenden Strophen GP 20.7-8ab (Jīvananda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = 30.7-8ab (Nag Publishers), in denen die Rede von Personen ist, hier

[Dingen bestehende] (d.h. achtfache) Spende, anfangen mit Sesamkörnern, notwendigerweise dargebracht werden.

*tilā lohaṃ hiraṇyaṃ ca kārpaśo lavaṇaṃ tathā |  
saptadhānyaṃ kṣitir gāva<sup>561</sup> ekaikaṃ pāvanaṃ smṛtam ||33||*

Sesamkörner, Eisen und Gold, Baumwolle [und] ebenso Salz, sieben Getreidearten, ein [Stück] Erde [und] Kühe – jedes einzelne ist als Läuterungsmittel überliefert.

*etad aṣṭamahādānaṃ mahāpātakanāśanam |  
antakāle pradātavyaṃ śṛṇu tasya ca satphalam ||34||*

Diese große [aus] acht [Dingen bestehende] Spende, die [selbst] schwere Verbrechen vernichtet, soll in der Todesstunde dargebracht werden; und höre [nun] über deren gute Wirkung.

*mama svedasamudbhūtāḥ pavitrās trividhās tilāḥ |  
asurā dānavā daityās tṛpyanti tiladānataḥ ||35||*

Aus meinen Schweißtropfen sind die läuternden dreifachen Sesamkörner entstanden; Asura-s, Dānava-s [und] Daitya-s<sup>562</sup> werden aufgrund der Sesamspende zufriedengestellt.<sup>563</sup>

### 1.2.1. Kommentar zum 8. *adhyāya* (Strophen 1-34)<sup>564</sup>

*karmaṇāmuṣmikenaiṃ sadgatiṃ labhate naraḥ | tad vinā neti garuḍas tad eva  
paripṛcchati ||1|| āmuṣmikīṃ paralokopayoginīṃ sarvām āturakṛtyādikāṃ satkriyām ||1||  
aṣṭame nāmamāhātmyaṃ dānaṃ cāturakālikam | dharmaprasāṃsāṃ provāca bhagavān  
dharmavatsalaḥ ||2|| praśnam abhinandya dhārmikārhaṃ sukṛtjanocitakṛtyaṃ  
śrībhagavān uvāca – sukṛtīyādi ||2|| aśrutim karṇe ruddhe saty antaḥśabdasyāśravaṇaṃ  
ca drṣṭvā tadetidivītyena sambandhaḥ ||3|| nirbhayo mṛtyubhayaśūnyaḥ syād*

im Sinne von „[Tod]kranker“ verstehen. Siehe dazu auch Fn. 504. Abegg (1921: 113) übersetzt ebenfalls auf die Person bezogen, jedoch freier mit dem Dativ „für einen Kranken“.

<sup>560</sup> Abegg (1921: 113) spekuliert, dass es sich hierbei eventuell um „die Spende von acht Dingen und die später genannte Vaitaraṇī-Kuh“ handeln könnte. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass hier die doppelte Menge einer nicht weiter erläuterten Spende gemeint ist. Diese Gabe in doppelter Menge dient wohl einerseits als zweifacher Schutz für einen Todkranken und andererseits zur Abwehr des unglückverheißenden Umstands einer Finsternis. Nur das Adverb *atas*, welches hier etwas unverständlich platziert ist, wäre wohl bei der Interpretation Abeggs besser untergebracht.

<sup>561</sup> Khemarāja: *gāvo hy* (wohl zur Tilgung des Hiatus). Die lithographierte Ausgabe (Bombay, 1881; siehe Abegg 1921: 114, Fn. 2) liest hier *kṣitigāvaḥ*.

<sup>562</sup> Diese drei Termini bezeichnen dämonische Wesen, die als Feinde und Widersacher der Götter (*deva*) fungieren und in zwei Klassen – und zwar in die der Dānava-s (Söhne der Danu und des Sehers Kaśyapa) und die der Daitya-s (Söhne der Göttin Diti und des Sehers Kaśyapa) – unterschieden werden. Beide zusammen bilden die Gruppe der Asura-s, wobei der Terminus *asura* zuvor im RV einerseits als Begriff für verschiedene mächtige Götter des Himmels (insbes. Varuṇa und Mitra, aber auch Agni u.a.) und andererseits als Bezeichnung zweier Feinde der Götter (Varcin und Pipru) verwendet wurde. Seit dem Atharvaveda änderte sich die Bedeutung von *asura* und wurde zum Überbegriff für alle Dämonen, während die Götter nur noch mit *deva* oder *sura* bezeichnet wurden. Siehe Haussig 1984: 42-43; 57-59. Vgl. auch Hopkins 1915: 46-52 und O’Flaherty 1980: 57-62.

<sup>563</sup> Vgl. hierzu GPS 9.11.

<sup>564</sup> Der Text des Kommentars ist der Ausgabe von Śarma 1949 (p. 28,16-30,16) entnommen.



*aparihāryatvād atandrita āturakṛtye nirālasyaḥ syāc ceti* ||4|| *āturakālo 'ntasamayaḥ* ||5-7|| *atra gurur yathā gurum anyam śāstreṇa śiṣyāyopadiśati tathaiva harir api harināmamahimānaṁ svamukhenāha – saṁsmared ityādiviṁśatyā* ||8-13|| *nanv ajāmilas tu bahupāpakṛt katham dhāmagād itīmām āśaṅkāṁ pariharann āha – harir iti dvābhyām* ||14-15|| *atra nāmamahātmyam „na sām̐parāyam pratibhāti bālam pramādyantaṁ dhanalobhena mūḍham | ayam loko nāsti paraś ca nāstīti punaḥ punar vaśam āpadyate me“ iti śrutyuktena yamadūtasamvādenāha – kiṁkarebhya ityādi* ||16|| *harināmāny evāha – acyutam ityādi* ||17|| *ye 'cyutādināmakadambaṁ smaranti tān apāpān puṇyarūpān dūratareṇa tyaja, teṣāṁ samīpe 'pi mā gacchety arthaḥ* ||18|| *ke tarhi daṇḍārtham āneyā ity atrāha – tān iti dvābhyām | asato duṣṭān | tān evāha – mukundapādāravindayor yo makarandarūpo rasas tasmād vimukhān haribhaktirahitān ity arthaḥ | kīdrśāt ? niṣkiṁcanair ajasraṁ juṣṭāt | teṣāṁ jñāpakam āha – niraya-vartmani svadharmaśūnye gr̥he baddhā tṛṣṇā yais tān* ||19|| *kiṁ ca, yady eṣā jihvetyādy-anvayaḥ | na kṛtaṁ viṣṇoḥ kṛtyam ārādhanam yais tān ānayadhvam iti* ||20|| *ato harivimukhān evānayantv iti yamo dūtān ājñāpayati | tasmāj jagato 'pi maṅgalarūpaṁ mahatām bahūnām apy aṁhasāṁ pāpānām ekāntikaṇiṣkṛtiṁ paramaprāyaścittarūpaṁ*<sup>565</sup> *viddhi* ||21|| *kiṁ ca, cīrṇāni kṛtāny api tāni harivimukhaṁ na punanti; kiṁ tv abhaktā narakeṣv eva patantīty arthaḥ* ||22|| *tarhi ke na patantīty ata āha – kṛṣṇa-nāmnaiva gataṁ kilbiṣaṁ pāpaṁ yeṣāṁ te svapne 'pi na yamaṁ paśyantītyanvayaḥ* ||23|| *māṁsāsthiraṁ vidyante yasyām sā māṁsāsthiraṁ tavatī, sā cāsau kāyā*<sup>566</sup> *eva vaitaraṇī ca, prasiddhyāpi sāsthivṛndataṭā durgamā māṁsaṣoṇitakardamā bhavati, atas tatsādrśyāt kāyāpi*<sup>567</sup> *vaitaraṇy eva | tasyām yathā yo dvijebhyo gām dadyāt sa na patet tathaivāsyaṁ api yo 'ntasamaye nandanandana iti gām vāṇīm dvijebhyo dantebhyo dadyāt tavargasya dantasthānīyatvāt; so 'pi kāyo*<sup>568</sup> *vaitaraṇyām na patet, kiṁ tu mukto bhavatīty arthaḥ | ato „nandanandana iti vāṇīm bahuvāram āvartayet“ ity atrāvirodhaḥ* ||24-26|| *evam nāmamahātmyam nirūpyedānīm avaśyadātavyāturadānena putraṁ protsāhayati – tata ityādi* ||27|| *anumodate yan manasi cintayati vācā vadati vā tad apy akṣayaṁ bhaved iti* ||28|| *tadartham āturadānadāpanārtham* ||29|| *pūrvam pitraiva saṁcite atas tasyaiva dhane* ||30|| *ativāhaḥ paralokaḥ gāmī tanmārga yata āturadānāt* ||31-34||

<sup>565</sup> Hier wäre °rūpām zu erwarten. Evtl. handelt es sich um einen Druckfehler im Text.

<sup>566</sup> Hier wäre kāya zu erwarten. Evtl. handelt es sich um einen Überlieferungs- oder Druckfehler.

<sup>567</sup> Hier wäre kāyo 'pi zu erwarten, da ein feminines Substantiv kāyā nicht existiert.

<sup>568</sup> Hier wäre kāya- oder der Lokativ kāye zu erwarten. Evtl. handelt es sich um einen Überlieferungs- oder Druckfehler. Oder wird hier vielleicht doch der Körper des Verstorbenen angesprochen, der nicht in die Vaitaraṇī stürzt?

### 1.3. Übersetzung der Strophen 1-48 des 9. *adhyāya*

*Garuḍa uvāca* |

*kathitaṃ bhavatā samyag dānam āturakālikam* |

*mriyamānasya yat kṛtyaṃ tad idānīm vada*<sup>569</sup> *prabho* ||1||

Garuḍa sprach: „Von dir wurde vollständig von der Spende zur Zeit des Sterbens<sup>570</sup> erzählt. Was für denjenigen, der im Sterben liegt, zu tun ist, das verkünde [mir] jetzt, o Herr!“

*Śrībhagavān uvāca* |

*śṛṇu tārṣya pravakṣyāmi dehatyāgasya tad vidhim* |

*mṛtā yena vidhānena sadgatim yānti mānavāḥ* ||2||

Der Erhabene sprach: „Höre, o Tārṣya, ich werde nun die richtige Methode für das Aufgeben des Körpers verkünden, durch welche Vorschrift die Menschen, wenn sie gestorben sind, einen guten Ort / Zustand erreichen.

*karmayogād yadā dehi*<sup>571</sup> *muñcaty atra nijam vapuḥ* |

*tulasānnidhau kuryān maṇḍalaṃ gomayena tu* ||3||

Wenn der Verkörperte (d.h. die Seele) aufgrund der Verbindung mit dem [eigenen] *karman*<sup>572</sup> hier den eigenen<sup>573</sup> Körper verlässt, soll man in der Nähe einer Basilikum-pflanze einen Kreis aus Kuhdung aber machen.

*tilāṃś caiva vikīryātha darbhāṃś caiva vinikṣipet* |

*sthāpayed āsane śubhre śālagrāmaśilāṃ tadā* ||4||

Und nachdem man Sesamkörner verstreut hat, soll man dann ebenfalls *darbha*-Grasbüschel [auf den Kreis] niederwerfen. Danach soll man auf [diesen soeben gebauten] reinen Sitz einen Śālagrāma–Stein [auf]stellen.

*śālagrāmaśilā yatra pāpadoṣabhayāpahā* |

*tatsannidhānamaraṇān muktir jantoḥ*<sup>574</sup> *sunīścītā* ||5||<sup>575</sup>

Nach dem Sterben in der Nähe eines [Ortes], an dem es einen Śālagrāma–Stein, der Übles, Fehler und Furcht abwehrt, gibt, steht die Erlösung für den Menschen ganz fest.

<sup>569</sup> Caturvedī liest *vada me prabho*; durch das so ergänzte „mir“ wäre die Strophe jedoch metrisch nicht mehr korrekt.

<sup>570</sup> Siehe Fn. 504.

<sup>571</sup> Caturvedī: *dehi*.

<sup>572</sup> Im Kommentar bestimmt Naunidhirāma *karmayoga* näher als „das Hervortreten / sich Entfalten des zustandegebrachten *karman*“ (*prārabdhakarmodaya*).

<sup>573</sup> Naunidhirāma bestimmt „eigen“ näher als „als Selbst zu eigen gemacht“ (*nijam ātmatvena svīkṛtam*).

<sup>574</sup> Caturvedī: *jato*.

<sup>575</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe enthält eine *na*-Vipulā.

*tulasīṣṭapacchāyā*<sup>576</sup> *yatrāsti bhavatāpahā* |  
*tatraiva maraṇān muktiḥ sarvadā dānadurlabhā* ||6||

Wo der Schatten von die Qual des [erneuten] Entstehens abwehrenden Basilikumzweigen / Basilikumsträuchern<sup>577</sup> ist, eben dort [erlangt man] nach dem Sterben allezeit die Erlösung, die [auch] durch Spenden schwer zu erlangen ist.

*tulasīṣṭapasthānaṃ gr̥he yasyāvatiṣṭhate* |  
*tadgr̥haṃ tīrtharūpaṃ hi na yānti yamakiṅkarāḥ* ||7||

In wessen Hause sich der Standort von Basilikumzweigen / Basilikumsträuchern befindet, zu dessen Haus, das fürwahr das Wesen eines *tīrtha* [hat], gehen Yamas Diener nicht hin.

*tulasīmañjarī*<sup>578</sup> *yukto yas tu prāṇān vimuñcati* |  
*yamas taṃ nekṣitaṃ*<sup>579</sup> *śakto yuktaṃ pāpaśatair api* ||8||

Wer aber, versehen mit einer dichtblumigen Rispe des Basilikums, die Lebenshauche (d.h. windartig vorgestellten Lebensenergien) fahren lässt, den ist Yama nicht fähig zu sehen, auch [wenn] er mit [den Resultaten von] hundert Übeltaten verbunden [wäre].

*tasyā dalaṃ mukhe kṛtvā tiladarbhāsane mṛtaḥ* |  
*naro viṣṇupuraṃ yāti putrahīno 'py asaṃśayaḥ* ||9||

Der Mensch, welcher mit einem Blatt von dieser [Basilikumpflanze] im Mund auf dem [zuvor] mit Sesamkörnern und aus Darbha-Gras [angefertigten] Sitz gestorben ist, geht hin zu Viṣṇus Stadt, auch wenn er keinen Sohn hat – [daran] besteht kein Zweifel.

*tilāḥ pavitrās trividhā darbhās ca tulasī*<sup>580</sup> *api* |  
*naraṃ nivārayanty ete durgatiṃ yāntam āturaṃ* ||10||<sup>581</sup>

Die dreifachen läuternden Sesamkörner und Darbha-Gräser [und] auch die Basilikum[pflanze] – diese hindern den zu dem schlechten Ort / Zustand hingehenden [tot]-kranken Menschen.<sup>582</sup>

<sup>576</sup> Caturvedī liest eine Silbe zuviel (°cchāyā vai).

<sup>577</sup> Ob es sich an dieser Stelle bei *viṭapa* um einen Zweig der Basilikumpflanze oder um einen ganzen Strauch handelt, lässt sich nur vermuten. Wenn man *gr̥ha* in der folgenden Strophe nicht nur auf das „Haus“, sondern auf das gesamte Anwesen, einschließlich des Gartens und des Hofes, bezieht, müsste *viṭapa* einen ganzen Busch bezeichnen. Bezieht man das Wort nur auf das „Haus“, muss man *viṭapa* als „Zweig“ verstehen.

<sup>578</sup> Wood: °muñjarī.

<sup>579</sup> Caturvedī: *nekṣitaṃ*; metrisch zwar auch möglich, jedoch lässt sich das ppp. hier nicht konstruieren.

<sup>580</sup> Die Form *tulasīḥ* stellt eine grammatikalische Unregelmäßigkeit dar, denn der Nominativ im Singular der *ī*-Stämme ist generell endungslos. Evtl. ist der Autor hier von einer unregelmäßigen Form (wie *lakṣmīḥ*) ausgegangen, oder *tulasīḥ* steht metrisch für *tulasī*. Khemarāja liest *tulasī tathā* und glättet somit die Unregelmäßigkeit.

<sup>581</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe enthält eine *bha*-Vipulā.

<sup>582</sup> Oder: „... hindern den zur Hölle hingehenden [tod]kranken Menschen“. Wäre an dieser Stelle gemeint, dass diese drei pflanzlichen Stoffe den Menschen daran hindern, zu dem schlechten Ort / Zustand zu gehen, wäre *yāntum* zu erwarten. Aber auch der Kommentar liest *yāntam*. Abegg (1921: 127) und Wood (2000: 77) übersetzen beide frei („... verhindern, dass ein kranker Mensch (nach dem Tode) Unglück erleidet“ und „... prevent an ailing man from going to a miserable condition“) und gehen dabei von einer doppelten Akkusativ-Konstruktion vergleichbar mit der bei Verben des Sehens aus. Im Kommentar verbindet Naunidhirāma die Strophen 9 und 10 und betont, nachdem er das Problem der schon zuvor (*pūrva*) erwähnten Unvereinbarkeit der Sohnlosigkeit und des Hingehens zu Viṣṇus Stätte (s. unten Fn. 655) an-

*mama svedasamudbhūtā yatas te pāvanās tilāḥ |*  
*asurā dānavā daityā vidravanti tilais tataḥ ||11||*

Weil die Sesamkörner aus meinen Schweißtropfen entstanden sind, sind sie läuternd; darum laufen Asura-s, Dānava-s [und] Daitya-s wegen der Sesamkörner auseinander.<sup>583</sup>

*darbhā vibhūtir me tārksya mama romasamudbhavāḥ<sup>584</sup> |*  
*atas tatsparśanād eva svargaṃ gacchanti mānavāḥ ||12||*

Die Darbha-Gräser – eine Manifestation meiner Kraft – sind aus meinen Körperhaaren entstanden, o Tārksya; darum gelangen die Menschen eben aufgrund deren Berührung zum Himmel.

*kuśamūle sthito brahmā kuśamadhye janārdanaḥ |*  
*kuśāgre śaṅkaro devas trayo devāḥ kuśe sthitāḥ ||13||*

In der Wurzel des Kuśa-Grases weilt Brahmā, in der Mitte des Kuśa-Grases Janārdana, in der Spitze des Kuśa-Grases der Gott Śaṅkara; die drei [eben genannten] Götter weilen [so] im [gesamten] Kuśa-Gras.<sup>585</sup>

*ataḥ kuśā<sup>586</sup> vahnimantratulasīvipradhenavaḥ<sup>587</sup> |*  
*naite nirmālyatām yānti kriyamāṇāḥ punaḥ punaḥ ||14||<sup>588</sup>*

Darum werden diese, [nämlich] Kuśa-Gräser, Feuer, Mantra-s, die Basilikumpflanze, Priester [und] Kühe nicht unbrauchbar / uneinsetzbar,<sup>589</sup> [auch] wenn sie immer wieder eingesetzt werden.

*darbhāḥ piṇḍeṣu nirmālyā brāhmaṇāḥ pretabhojane<sup>590</sup> |*  
*mantrā gaus tulasī nīce citāyāṃ ca hutāśanaḥ ||15||*

Darbha-Gräser<sup>591</sup> sind in den piṇḍa-Reisbällchen unbrauchbar, Brahmanen bei einer Speisung von preta-s [uneinsetzbar]; Mantra-s, eine Kuh [und] eine Basilikumpflanze

gesprochen hat, dass die in Strophe 10 aufgezählten Hilfsmittel auch den Sohnlosen von einem elenden Zustand abhalten.

<sup>583</sup> Vgl. hierzu GPS 8.35.

<sup>584</sup> Caturvedī liest eine Silbe zuwenig: *romasadbhavāḥ*.

<sup>585</sup> Naunidhirāma fügt noch hinzu, dass das Kuśa-Gras (eben aufgrund dieses göttlichen Ursprungs) ein außergewöhnliches Läuterungsmittel ist.

<sup>586</sup> Caturvedī liest die Pausaform *kuśāḥ*.

<sup>587</sup> Caturvedī: *vahnimantrās*.

<sup>588</sup> Der erste pāda dieser Strophe enthält eine *ra*-Vipulā.

<sup>589</sup> *nirmālya* bedeutet „Reinheit“, aber auch „Überbleibsel“ generell, insbesondere „Blumen, die von einer Opfergabe an die Götter übrig geblieben sind“. Vgl. Apte 1965: 558. Das dazugehörige Abstraktum *nirmālyatā* ist wörtlich als „die Tatsache, nicht (mehr) zu einer Girlande zu gehören“ zu verstehen. Im Kommentar zu 14 und 15 hat Naunidhirāma die Paraphrase „Unbrauchbarkeit / Untauglichkeit“ (*ayogyatā*) und, zu *nirmālya*, „nicht zu verwenden“ (*agrāhya*). Kane (II, 2: 732) erklärt den im Kontext des Opferrituals gebräuchlichen Begriff *nirmālya* wie folgt: „The flowers offered on a day are removed the next day by the worshipper when he is about to offer worship that day. Such flowers are called ‚nirmālya‘ and great virtue is attached to placing such flowers on one’s head by way of homage to the deity worshipped.“ Abegg (1921: 128) übersetzt sinngemäß: „Kuśa-Halme, Opferfeuer, Mantra’s, Basilienkraut, Priester und Kühe: diese verlieren niemals ihre Wirkung, auch wenn sie immer wieder verwendet werden.“

<sup>590</sup> Caturvedī 9.15b-d: ... *brāhmaṇāḥ pretabhojane mantrā | gaus tulasī nīce citāyāṃ ca hutāśanaḥ ||*.

<sup>591</sup> Abegg (1921: 128) übersetzt hier „Kuśa-Halme“.

[sind] bei einer [Person, die aus einer] niedrigen [Klasse stammt]<sup>592</sup> [unbrauchbar] und auf einem Scheiterhaufen das Feuer.

*gomayenopalipte tu darbhāstarāṇasamskṛte*<sup>593</sup> |

*bhūtale hy āturaṃ kuryād antarikṣaṃ vivarjayet* ||16||

Auf die Erde nämlich, [zuvor] aber mit Kuhdung bestrichen [und] mit Darbha-Streu vorbereitet, sollte man den [Tod]kranken legen [und] den Luftraum meiden.<sup>594</sup>

*brahmā viṣṇuś ca rudraś ca sarve devā hutāśanaḥ* |

*maṇḍalopari tiṣṭhanti tasmāt kurvīta maṇḍalam* ||17||

Brahmā und Viṣṇu und Rudra [sowie] alle [anderen] Götter, [wie zum Beispiel Agni in seiner Form des] Hutāśana, stehen über dem [aus Kuhdung angefertigten] Kreis; daher sollte man einen Kreis anfertigen.

*sarvatra vasudhā pūtā*<sup>595</sup> *lepo yatra na vidyate* |

*yatra lepaḥ kṛtas tatra punar lepena śudhyati* ||18||

Überall ist die Erde rein, [auch] wo sich keine Paste befindet,<sup>596</sup> wo die Bestreichung durchgeführt worden ist, wird sie durch die Bestreichung noch einmal zusätzlich rein.

*rākṣasāś ca piśācāś ca bhūtāḥ pretā yamānugāḥ* |

*alīptadeśe kṣaṭvāyām antarikṣe viśanti ca*<sup>597</sup> ||19||

Rākṣasa-s und Piśāca-s, Bhūta-s und Preta-s,<sup>598</sup> die Yamas Gefolge sind,<sup>599</sup> lassen sich auf einer unbestrichenen Stelle und auf einer im Luftraum [befindlichen] Bettstelle nieder.

<sup>592</sup> Vgl. Naunidhirāmas Kommentar, der *nīce* mit *nīcajātimukhe* („angesichts einer Person aus einer niederen Klasse“) erklärt.

<sup>593</sup> Khemarāja: °*samskṛte*.

<sup>594</sup> Abegg (1921: 128) hat m. E. den Sinn hier nicht verstanden und übersetzt: „... und (man) halte die freie Luft von ihm ab“. Wie aber im Folgenden (9.19) erklärt wird, ist der Sterbende im Luftraum vor bösen Wesen nicht geschützt.

<sup>595</sup> Aus der Vergleichsstelle aus dem GP (19.9ab = 29.9ab, 2.10ab), in der *vasudhāpūtā* zusammengeschieden ist, ergibt sich folgende Übersetzung: „Überall, wo sich keine Paste befindet, dort erklärt man die Erde als nicht geläutert.“ Diese Möglichkeit ist aufgrund der Wertschätzung der Hindus für die Erde hier nicht angebracht, ebenso wenig die alternative Übersetzung von *pūta* als „übel riechend, faul“.

<sup>596</sup> Vgl. dazu Fn. 284 und 285.

<sup>597</sup> Caturvedī: *caḥ*.

<sup>598</sup> Bhūta („Wesen“) wird zur Bezeichnung von gefährlichen Geistwesen verwendet. Es gibt keine klare Definition des Begriffs; die durch ihn erfassten Wesen sind innerhalb des Spektrums von Geistern und Dämonen, die im Erdboden, in Bäumen und Gewässern leben, einzuordnen. Heutzutage werden die Bhūta-s, deren Hauptsitz in Kalkuti (Südindien) liegen soll, mit den Preta-s gleichgesetzt. Sie können unterschiedliche Gestalt (Schwein, Pferd, Riese) annehmen. Ihr Dasein fristen sie einerseits als Unheil bringende Dämonen, welche in das dörfliche Leben eingreifen, andererseits nehmen sie eine Schutzfunktion für das Dorf, die einzelnen Haushalte etc. wahr. Siehe Haussig 1984: 52, 78. Näheres auch bei Hopkins 1915: 36-38. Der Terminus Rākṣasa („Beschädiger“) tritt schon im Veda als ein häufig verwendeter Begriff für menschenfeindliche nächtliche Unholde auf, deren Ziel das Schädigen der Menschen und das Stören von Opferritualen ist. Ihre äußere Erscheinungsgestalt variiert, sie können in Form von Hunden, Geiern, Eulen und anderen Nachtvögeln oder auch mit monströser menschlicher Statur auftreten. Die gemäß dem MBh als die Söhne des Ṛṣis Pulastya angesehenen Unholde werden auch mit den Piśāca-s und Yātudhāna-s identifiziert. Siehe Haussig 1984: 151. Zu den drei ähnlichen Dämonenklassen Rākṣasa, Yātudhāna und Piśāca siehe Hopkins 1915: 38-46.

<sup>599</sup> Abegg (1921: 129) versteht *yamānugāḥ* als weiteres Element innerhalb der Aufzählung: „... und die Schergen Yama’s“.

*ato 'gnihotraṃ śrāddhaṃ ca brahmabhojyaṃ surārcanam |  
maṇḍalena vinā bhūmyām āturaṃ naiva kārayet ||20||*

Aus diesem Grund soll man das Feueropfer und die Manenspende, die Speisung von Brahmanen [und] die Verehrung der Götter nicht ausführen lassen, [und auch nicht] den [Tod]kranken [auf die Erde legen lassen], ohne einen Kreis auf der Erde.

*liptabhūmyām<sup>600</sup> ataḥ kṛtvā<sup>601</sup> svarṇaṃ ratnaṃ mukhe kṣipet |  
viṣṇoḥ pādodakaṃ dadyāc chālagrāmasvarūpiṇaḥ ||21||*

Dann, nachdem man [den Sterbenden] auf den [mit Kuhdung] bestrichenen Erdboden gelegt hat, soll man eine Goldmünze / ein [Stückchen] Gold [und] ein Juwel in [seinen] Mund werfen.<sup>602</sup> Man möge [dann dem Sterbenden] das Fußwasser Viṣṇus, der durch das Eigenwesen des Śālagrāma[-Steins] charakterisiert ist (d.h. dessen Wesen hat) geben.

*śālagrāmaśilātayaṃ yaḥ pibed bindumātrakam |  
sa sarvapāpanirmukto vaikuṇṭhabhuvanaṃ vrajet ||22||*

Derjenige, der das [über einen] Śālagrāma-Stein [geflossene] Wasser – [wenn auch] bloß einen Tropfen – trinkt, sollte, von allem Üblen befreit, nach Vaikuṇṭhas Welt / der Vaikuṇṭha-Welt schreiten.<sup>603</sup>

*tato gaṅgājalam dadyān mahāpātakanāśanam |  
sarvatīrthakṛtasnānadānapuṇyaphalapradam ||23||*

Danach soll man [dem Sterbenden] das [selbst] schwere Verbrechen vernichtende Wasser der Gaṅgā geben, das [ihm] die Frucht des Verdienstes einer [Person], die an allen tīrtha-s Bäder und Spenden ausgeführt hat, verleiht.<sup>604</sup>

*cāndrāyaṇaṃ cared yas tu sahasraṃ kāyaśodhanam<sup>605</sup> |  
pibed yaś caiva gaṅgāmbhaḥ samau syātām ubhāv api ||24||*

Derjenige aber, der das den Körper läuternde Cāndrāyaṇa-Fastengelübde tausend[mal] ausüben sollte, und ebenso derjenige, der Wasser der Gaṅgā trinken sollte, [diese] beiden sollten gleich sein.

<sup>600</sup> Caturvedī: °bhūvyām; ein Wort bhūvī (Erde) ist nicht belegt.

<sup>601</sup> Caturvedī: kṛtvāh.

<sup>602</sup> Abegg 1921: 129: „soll man ihm ein Stückchen Gold und einen Edelstein auf den Mund legen“.

<sup>603</sup> Abegg (1921: 129) übersetzt freier: „... geht in die Vaikuṇṭha-Welt (Viṣṇu's Himmel) ein“.

<sup>604</sup> Ein weniger wahrscheinliches Verständnis des Kompositums ist das folgende: „... das aufgrund von / nach Bädern und Spenden, die an allen tīrtha-s ausgeführt worden sind, eine reinigende Wirkung gewährt“. Oder: „... des Verdienstes [erworben] durch Bäder und Spenden, die an allen tīrtha-s ausgeführt worden sind, verleiht“. Abegg (1921: 129) übersetzt frei: „... und ebenso viel Glück bringt, wie Spenden und Bäder an allen (anderen) Tīrtha's zusammen“.

<sup>605</sup> Khemarāja liest sahasrakāyaśodhanam, was metrisch auch korrekt ist, jedoch einen anderen Sinn ergibt: „Derjenige aber, der das den Körper tausendfach läuternde Cāndrāyaṇa-Fastengelübde ausüben sollte ...“.

*agnim<sup>606</sup> prāpya yathā tārksya tūlarāśir vinaśyati |  
tathā gaṅgāmbupānena pātakaṃ bhasmasād bhavet ||25||*

Auf dieselbe Weise, o Tārksya, wie ein Baumwollhaufen zunichte wird, wenn er mit Feuer in Kontakt tritt, genauso wird ein Verbrechen durch das Trinken vom Wasser der Gaṅgā zu Asche.<sup>607</sup>

*yas tu sūryāṃśusaṃtaptam gaṅgam<sup>608</sup> yaḥ salilam pibet |  
sa sarvayoninirmuktaḥ prayāti sadanam hareḥ ||26||*

Derjenige aber, der von den Sonnenstrahlen beträchtlich erhitztes Gangeswasser trinken sollte, dieser, befreit von allen [eine weitere Geburt bestimmenden] Schöben, macht sich auf den Weg zu Haris [Wohn-]Sitz.

*nadyo jalāvagāhena pāvayantītarā<sup>609</sup> janān |  
darśanāt sparśanāt pānāt tathā gaṅgeti<sup>610</sup> kīrtanāt ||27||  
punāty apuṇyān puruṣāṇ śataśo 'tha sahasraśaḥ |  
gaṅgā tasmāt pibet tasyā jalam saṃsāratārakam ||28||<sup>611</sup>*

Die anderen Flüsse läutern die Menschen [nur] durch [deren] Eintauchen<sup>612</sup> in [ihr] Wasser. Die Gaṅgā [aber] läutert die unreinen Menschen hundert und tausend Mal, [wenn man sie] sieht, [ihr Wasser] berührt [und] ebenso [von ihrem Wasser] trinkt, und [wenn man ihren Namen] „Gaṅgā“ preisend nennt.<sup>613</sup> Aus diesem Grund soll man ihr Wasser, das aus dem Geburtenkreislauf erlöst, trinken.

*gaṅgā gaṅgeti yo brūyāt prāṇaiḥ kaṇṭhagatair api |  
mṛto viṣṇupuram<sup>614</sup> yāti na punar jāyate bhuvi ||29||<sup>615</sup>*

Derjenige, der „Gaṅgā, Gaṅgā“ aussprechen sollte, selbst [wenn] die Lebenshauche [schon] bis hin zum Hals gekommen sind,<sup>616</sup> geht, nachdem er gestorben ist, hin zu Viṣṇus Stadt [und] wird nicht wieder auf Erden geboren.

<sup>606</sup> Caturvedī: agni.

<sup>607</sup> Diese Strophe ist eindeutig eine Adaption einer auch im Vikramacarita überlieferten Strophe (183). Vgl. Böhlingk I: 12, Spruch 63: *agnim prāpya yathā sadyas tūlarāśir vinaśyati | tathā gaṅgāpravāheṇa sarvaṃ pāpaṃ vinaśyati ||*.

<sup>608</sup> Caturvedī: *gaṅgam yaḥ*. Khemarāja: *gaṅgā yān*.

<sup>609</sup> Caturvedī/Khemarāja/Wood lesen den Akkusativ Plural *itarāñ*, der zu *janān* als Bezugswort gehören müsste. Im Kommentar verdeutlicht Naunidhirāma jedoch, dass sich *itarāḥ* („andere“) auf die Flüsse bezieht (*anyā nadyaḥ*).

<sup>610</sup> Khemarāja: *gaṅgeti*.

<sup>611</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer *bha*-Vipulā verfasst.

<sup>612</sup> Im Kommentar wird *avagāha* mit *snāna* erklärt, d.h. als ein Eintauchen in Wasser, das einer läuternden Waschung gleichkommt.

<sup>613</sup> Die wörtliche Übersetzung lautet: „...aufgrund des Sehens, des Berührens, des Trinkens [und] genauso aufgrund des preisenden Nennens [ihres Namens] „Gaṅgā“.

<sup>614</sup> Caturvedī: *mṛtau viṣṇupure*. Die Dual-Form *mṛtau* ist hier nicht konstruierbar; evtl. hat der Herausgeber an *mṛtyau* gedacht. Der Lokativ *viṣṇupure* wäre möglich, beruht aber wohl eher auf einer Lesung eines *anusvāra* als *e*-Zeichen.

<sup>615</sup> Vgl. dieselbe Formulierung in GPS 9.35cd.

<sup>616</sup> Die wörtliche Übersetzung lautet: „selbst mit zum Hals gekommenen Lebensgeistern“.

*utkrāmadbhiḥ ca yaḥ prāṇaiḥ puruṣaḥ śraddhayānvitaḥ |*  
*cintayen manasā gaṅgāṃ so 'pi yāti parāṃ gatim ||30||*

Und der Mensch, welcher erfüllt mit Glauben im Geiste an die Gaṅgā denken sollte, [wenn] die Lebenshauche emporsteigen, auch dieser geht zum höchsten Zustand hin.<sup>617</sup>

*ato dhyāyen named gaṅgāṃ saṃsmaret<sup>618</sup> tajjalāṃ pibet |*  
*tato bhāgavatāṃ kiñcic chṛṇuyān mokṣadāyakam ||31||*

Deshalb soll man die Gaṅgā im Sinne haben, sich [vor ihr] verneigen, die Aufmerksamkeit auf [sie] richten, [und] man soll ihr Wasser trinken. Darauf soll man etwas über den Erhabenen,<sup>619</sup> das die Erlösung gewährt, [an]hören.

*ślokaṃ ślokārdhapādaṃ<sup>620</sup> vā yo 'nte bhāgavatāṃ<sup>621</sup> paṭhet |*  
*na tasya<sup>622</sup> punarāvṛttir brahmalokāt kadācana ||32||*

Derjenige, der am Lebensende eine Strophe oder eine halbe Strophe [oder auch] ein Viertel einer Strophe über den Erhabenen rezitieren sollte,<sup>623</sup> wird niemals wieder aus Brahman's Welt zurückkehren.

*vedopaniṣadāṃ pāṭhāc chivaviṣṇustavād api |*  
*brāhmaṇakṣatriyaviśāṃ maraṇaṃ muktidāyakam ||33||<sup>624</sup>*

Aufgrund des Rezitierens der Veden und Upaniṣaden [und] auch aufgrund des Preisens von Śiva und Viṣṇu gewährt für Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas das Sterben die Erlösung.

<sup>617</sup> Abegg (1921: 130) übersetzt frei *yāti parāṃ gatim* mit „erlangt die Seligkeit“. Auch an den anderen Stellen, an denen diese Phrase vorkommt, entscheidet er sich für freie Wiedergaben: „erlangen das höchste Ziel“ (p. 35 ad GPS 1.17) und „gewinnt das höchste Glück“ (p. 226 ad GPS 16.108).

<sup>618</sup> Caturvedī liest *gaṅgā saṃsmaret*, wahrscheinlich ein Druckfehler, da die Konstruktion mit dem Nominativ nicht möglich ist. Khemarāja: *sasmaret*.

<sup>619</sup> Wood (2000: 80) versteht den Terminus *bhāgavata* als auf das gleichnamige Purāṇa bezogen, jedoch würde man dann hier eher einen Ablativ erwarten; auch wäre der Bezug zum BhāP sehr spezifisch und damit einschränkend. So wäre die Nennung von Namen Gottes ausgeschlossen, der im GPS ja eine große Wichtigkeit zugesprochen wird.

<sup>620</sup> Caturvedī: *śloknārdhapādaṃ*.

<sup>621</sup> Caturvedī überspringt eine Silbe: *bhāvataṃ*.

<sup>622</sup> Wood: *tasyaṃ*.

<sup>623</sup> Abegg (1921: 130) übersetzt: „Wer vor seinem Tode auch nur die Hälfte eines Viertels eines solchen für den Erhabenen hersagt, ...“ Das erste Wort, *ślokaṃ* („Strophe“) zieht er zu seiner Übersetzung von 31, als Bezugswort zu den Akkusativen in 31cd. Ferner versteht er das Kompositum als *tatpuruṣa* und nicht als *samāhāra-dvandva*, und berücksichtigt nicht die Konjunktion *vā* („oder“), die sich hier eindeutig auf eine Alternative bezieht.

<sup>624</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe enthält eine *na*-Vipulā.



*prāṇaprayāṇasamaye kuryād anaśanam khaga |  
dadyād āturasaṃnyāsaṃ viraktasya dvijanmanaḥ ||34||*<sup>625</sup>

Wenn die Zeit des Abzugs der Lebenshauche gekommen ist, möge man fasten,<sup>626</sup> o Vogel, [und] für einen von weltlichen Anhaftungen freien Zweimalgeborenen soll man die āturasaṃnyāsa-Zeremonie („saṃnyāsa für Todkranke“) ausführen.<sup>627</sup>

*saṃnyastam iti yo brūyāt prāṇaiḥ kaṇṭhagatair api |  
mr̥to viṣṇupuram yāti na punar jāyate bhuvi ||35||*<sup>628</sup>

Derjenige, der [gemäß dieser Zeremonie] „saṃnyastam“ aussprechen sollte, selbst [wenn] die Lebenshauche [schon] bis hin zum Hals gekommen sind, geht hin zu Viṣṇus Stadt, [nachdem] er gestorben ist, [und] wird nicht wieder auf Erden geboren.

*evaṃjātavidhānasya dhārmikasya tadā khaga |  
ūrdhvac<sup>629</sup> chidreṇa gacchanti prāṇās tasya sukhena hi ||36||*

Für einen, der es so, wie vorgeschrieben, durchgeführt hat,<sup>630</sup> [und damit auch] seine Pflichten erfüllt hat, o Vogel, gehen dann seine Lebenshauche fürwahr auf angenehme Weise (d.h. leicht)<sup>631</sup> durch die obere Öffnung [fort].

*mukhaṃ ca cakṣuṣī nāse kaṇṭhau dvārāṇi sapta ca |  
ebhyaḥ sukṛtino yānti yoginas tālurandhrataḥ ||37||*

Und der Mund, die beiden Augen, die beiden Nasenlöcher und die beiden Ohren sind die sieben [Körper-]Tore, durch diese gehen die Rechtschaffenen [zu Viṣṇus Stätte] hin; die Yogis [brechen] durch die Gaumenöffnung [auf].

<sup>625</sup> Der erste pāda dieses Verses enthält eine na-Vipulā.

<sup>626</sup> Aus dem Kommentar geht hervor, dass man vor der āturasaṃnyāsa-Zeremonie fasten (anaśana), d.h. auf Wasser und Speise verzichten soll (jalānnaparityāgaḥ).

<sup>627</sup> Es stellt sich die Frage, warum in dieser Strophe das Verb √dā („geben, spenden“) verwendet wurde. Entweder wollte sich der Autor nicht wiederholen und den Gebrauch des schon in der ersten Halbstrophe verwendeten √kr vermeiden, oder er wählte dieses Verb bewusst, um dadurch auszudrücken, dass eine andere Person bei der Ausführung behilflich sein soll. Aufgrund des Idioms śrāddhaṃ √dā („to perform a Śrāddha“) in Apte 1965: 495 lässt sich jedoch die Bedeutung „ausführen“ auch hier annehmen.

<sup>628</sup> Vgl. dieselbe Formulierung in GPS 9.29cd.

<sup>629</sup> Caturvedī: ūrdhvac.

<sup>630</sup> Die wörtliche Übersetzung lautet: „Für einen, bei dem die Vorschrift / Ausführung so entstanden ist ...“.

<sup>631</sup> Abegg (1921: 131) übersetzt hier sehr frei mit „schmerzlos“.

*apānān militaprāṇau*<sup>632</sup> *yadā hi bhavataḥ prthak |*  
*sūkṣmībhūtvā*<sup>633</sup> *tadā vāyur viniṣkrāmati*<sup>634</sup> *puttalāt ||38||*

Wenn sich fürwahr die vereinten beiden *prāṇa*-s (d.h. *prāṇa* und *apāna*) vom Anus absondern,<sup>635</sup> dann tritt der Wind (d.h. der Lebenshauch), nachdem er subtil geworden ist, aus dem [leblosen Körper, der wie eine] Puppe [daliegt,] heraus.

*śarīraṃ patate*<sup>636</sup> *paścān nirgate marutīśvare |*  
*kālāhataṃ pataty evaṃ nirādhāro yathā drumah ||39||*

Der Körper fällt danach [sogleich nieder], wenn der Wind, der Herr (= *prāṇa*),<sup>637</sup> [aus dem Körper] hinausgegangen ist. Von der Zeit getroffen fällt er so, wie ein Baum, der keine Stütze hat.

*nirviceṣṭaṃ śarīraṃ tu prāṇair muktaṃ jugupsitaṃ |*  
*asprṣyaṃ jāyate sadyo durgandhaṃ sarvaninditaṃ ||40||*

Der regungslose, von den Lebenshauchen verlassene Körper aber wird sofort (zu etwas) Verabscheuungswürdigem, zu einem, der nicht [mehr] zu berühren ist, übel riechend [und] von allen verschmäht.

*tridhāvasthā śarīrasya kṛmiviḍbhasmarūpataḥ |*  
*kiṃ garvaḥ kriyate dehe kṣaṇavidhvaṃsibhir naraiḥ ||41||*

Der Zustand des Körpers ist dreifach aufgrund der Form von Würmern [oder] Exkrementen [oder als] Asche.<sup>638</sup> Warum sind [also] die Menschen, die [doch jeden]

<sup>632</sup> Alle hier konsultierten Ausgaben lesen *apānān militaprāṇau*. Abegg 1921: 132, Fn. 1 führt ferner die Lesung der lithographierten Ausgabe des GPS aus Bombay (1881) an, der er folgt, die jedoch unmetrisch ist: *apānān militaprāṇo yadā hi bhavati prthak |*.

<sup>633</sup> Caturvedī liest *sūkṣmībhūtvā*, was jedoch nur eine Verlesung / Verdruckung darstellt. Abegg (1921: 132, Fn. 3) liest hier „*sūkṣmībhūtaḥ*, d.h. unsichtbar und unkörperlich“ und übersetzt dies mit „in feiner Gestalt“.

<sup>634</sup> Wood: *viniṣkrāmati*.

<sup>635</sup> Dies erscheint hier als die einzige mögliche Übersetzung gemäß der vorgegebenen Syntax und ohne eine Konjektur vorzunehmen. Zu berücksichtigen ist dabei eine Halbstrophe des GP (21.25ab = 31.27cd), die erklärt, dass die Seele der schlechtesten Menschen durch den Anus (*apāna*) weggeht. In diesem Kontext könnte man die vorliegende Halbstrophe dahingehend verstehen, dass die beiden *prāṇa*-s durch den Anus hinweggehen. Dies erscheint aber unpassend, da im 9. Kapitel des GPS der Sterbeprozess der Rechtschaffenen besprochen wird, deren Lebenshauche durch eine obere Körperöffnung ausziehen. Anderswo im GPS wird zwar der *apāna* im Anus lokalisiert, der *prāṇa* jedoch im Herzen (*hrīdi prāṇo gude pānaḥ*; GPS 15.37a). Also kann die Stelle nur so verstanden werden, dass sich der *prāṇa* mit dem *apāna* zusammentut und sich dann die beiden vom Anus absondern, d.h. von dort aufbrechen und weiter nach oben ziehen, um dann durch eine obere Körperöffnung auszutreten. *prāṇa* und *apāna* als Paar könnten somit kollektiv für die Lebenshauche stehen. Eine sinnvolle Variante wäre der in der lithographierten Ausgabe belegte Nominativ *militaprāṇaḥ*, was aber das unmetrische *bhavati* mit sich zieht (s. Fn. 632): „Wenn sich fürwahr der [mit dem *apāna*] verbundene *prāṇa* vom *apāna* absondert, ...“. Auch gemäß Naunidhirāmas Kommentar geht es hier um die Trennung von *apāna* und *prāṇa*, d.h. der beiden zentralen Lebenshauche. Naunidhirāma erläutert, dass es zu einer Trennung dieser beiden Lebenshauche, die am Nabel (*nābhiṣṭhāne*) verbunden sind, kommt (*viśleṣo bhavati*). Abegg (1921: 131-132) übersetzt in diesem Sinn. Wood (2000: 80) hingegen übersetzt: „When the rising and descending life-breaths, which are joined, become separate ...“. Dies würde eine Konjektur *apānamilitaprāṇau* voraussetzen: „Wenn sich fürwahr der *apāna* und der [mit ihm] verbundene *prāṇa* [von einander] absondern ...“.

<sup>636</sup> Caturvedī liest die reguläre Parasmaipada-Form *patati*; die ungewöhnliche Ātmanepada-Form ist wohl metrisch bedingt.

<sup>637</sup> Der *prāṇa* fungiert gemäß Naunidhirāma als die Stütze des Körpers (*śarīrādhārābhūta*).

<sup>638</sup> Abegg (1921: 132) übersetzt frei: „... indem er die Form von Würmern, Kot und Asche annimmt“.

Augenblick zugrunde gehen (d.h. sich ständig und unweigerlich dem Tod nähern), auf [diesen ihren] Körper stolz?

*prthivyām līyate prthivī āpaś caiva tathāpsu ca |*  
*tejas tejasi līyeta samīras tu samīraṇe ||42||*  
*ākāśaś ca tathākāśe sarvavyāpī ca śaṅkaraḥ |*  
*nityamukto jagatsākṣī ātmā deheṣv<sup>639</sup> ajo 'maraḥ ||43||*

Erde löst sich in Erde auf und ebenso Wasser auch in Wasser. Feuer sollte sich in Feuer auflösen, Wind aber in Wind; und der Äther, der alles durchdringt und verheißungsvoll ist, auf dieselbe Weise in Äther (?).<sup>640</sup> Das Selbst [hingegen], das ewig befreit ist, das die Welt beobachtet, ist ungeboren [und] unsterblich in den Körpern.<sup>641</sup>

*sarvendriyayuto jīvaḥ śabdādiviśayair<sup>642</sup> vṛtaḥ |*  
*kāmarāgādibhir yuktaḥ karmakośasamanvitaḥ ||44||*  
*puṇyavāsanayā yukto nirmite svena karmaṇā |*  
*praviśet sa<sup>643</sup> nave dehe gṛhe dagdhe yathā gṛhī ||45||*

Diese mit allen Sinnen versehene Seele,<sup>644</sup> umgeben von Objekten [der Sinne] wie Lauten usw., verbunden mit Begierde, Leidenschaft usw., versehen mit einer in den [Resultaten der] Handlungen [bestehenden] Hülle (*kośa*) [und] verbunden mit heilvollen Spuren [früherer Handlungen und Erkenntnisse], sollte in einen neuen Körper eintreten, der durch das eigene *karman* [neu] gebildet worden ist, wie ein Hausherr [in ein neues Haus einzieht], wenn [sein altes] Haus abgebrannt ist.

<sup>639</sup> Caturvedī: *reheṣv*.

<sup>640</sup> Es ist auch möglich, dass sich die beiden Nominative in 9.43b auf *ātman* in 9.43d beziehen, was folgende Übersetzung ergibt: „Und das alles durchdringende, verheißungsvolle Selbst ...“. Oder man bezieht die beiden Adjektiva auf *ākāśa*, so wie in der Übersetzung oben. Dieser Bezug wird durch die im vorliegenden Kontext relevante Halbstrophe des Pretakalpa des GP 21.27cd = 31.29cd suggeriert. Dort heißt es: „aber / und der Alldurchdringende [löst sich] in den Verheißungsvollen [auf]“ (*sarvavyāpī tu / ca śaṅkare*). Shastri (1980 (III): 874) bezieht *sarvavyāpin* auf das im Pretakalpa nicht vorhandene *ātman* und übersetzt die Stelle: „... and the all-pervasive soul gets merged in Śaṅkara“. *śaṅkara* als Beiwort zu *ākāśa* erscheint etwas seltsam, während *sarvavyāpin* eine bekannte Spezifikation des Äthers ist. Daher könnte man erwägen, hier zu *śaṅkare* zu konjizieren. Damit ergäbe sich eine Wiederholung des in GPS 43ab Gesagten unter Verwendung je einer Spezifikation des im Körper befindlichen und des kosmischen Äthers. Das maskuline *sarvavyāpin* könnte aber auch eine weitere Entität meinen, die sich in wieder einer anderen Entität auflöst, die *śaṅkara* genannt wird. Vgl. dazu GPS 9.13c, wo Śaṅkara den Gott Śiva bezeichnet. Dann ergäbe sich für *sarvavyāpin* der Bezug auf die Seele, die sich in Śaṅkara auflöst. Nach der Aufzählung der verschiedenen Möglichkeiten der Übersetzung von GPS 9.43b kann keine eindeutige Festlegung des Sinnes bestimmt werden.

<sup>641</sup> Mit den Worten Naunidhirāmas: „Der *ātman* aber ist eben frei von Umwandlungen in Form der sechs Zustände, die so vom Kommentator und anderen gelehrt worden sind, [nämlich], wird geboren, existiert, wächst, verändert / transformiert sich, kommt zu [seinem] Ende [und] vergeht.“

<sup>642</sup> Caturvedī: °*viśayar*.

<sup>643</sup> An dieser Stelle folge ich der Ausgabe von Khemarāja und dem identen Strophenviertel GP 21.31c = 31.33c, da die Stelle gemäß den Ausgaben von Caturvedī, Śarma und Wood, die *sa praviśya* lesen, nicht konstruierbar ist.

<sup>644</sup> Abegg 1921: 132, Fn. 9: „Die Individualseele (*jīva*) hier identisch mit dem »feinen« Leib (*liṅga- oder sūkṣmaśarīra*), dem Träger des Karman in der Seelenwanderung; vgl. zu I 33.“

*tadā<sup>645</sup> vimānam ādāya kiṅkiṇījālamāli yat<sup>646</sup> |*  
*āyānti devadūtās ca lasaccāmarasobhitāḥ ||46||*  
*dharmatattvavidāḥ prājñāḥ sadā dhārmikavallabhāḥ |*  
*tadainam kṛtakṛtyam svar vimānena nayanti<sup>647</sup> te ||47||*

Und dann kommen Götterboten herbei mit einem mit einer Menge Glöckchen bekränzten Luftfahrzeug, die mit glänzenden Yakschweifwedeln geschmückt sind, die das wahre Wesen der Pflicht (*dharmā*) kennen, weise sind [und] deren [von ihnen] Geliebte immer die Tugendhaften sind. Diese [Götterboten] führen dann denjenigen, der das zu Tuende getan hat (*kṛtakṛtya*),<sup>648</sup> mit dem Luftfahrzeug zum Himmel.

*sudivya<sup>649</sup>deho virajāmbarasrak<sup>650</sup> suvarṇaratnābharaṇair upetaḥ |*  
*dānaprabhāvāt sa<sup>651</sup> mahānubhāvaḥ prāpnoti nākaṁ surapūjyamānaḥ ||48||<sup>652</sup>*

Der Hochwürdige, der einen schönen himmlischen Körper hat [und] mit staubfreien Gewändern und Kränzen [und] aus Gold [sowie] aus Edelsteinen [bestehendem] Schmuck versehen ist, erreicht [darauf] aufgrund der Macht des Spendens<sup>653</sup> das Himmelsgewölbe, von den Göttern verehrt werdend.

*iti śrīgaruḍapurāṇe sārōddhāre mriyamāṇakṛtyanirūpaṇo nāma navamo 'dhyāyaḥ ||9||*

### 1.3.1. Kommentar zum 9. *adhyāya* (Strophen 1-48)<sup>654</sup>

*yat kṛtam tad vada ||1|| yena mṛtaḥ sadgatiṁ yāti taṁ vidhiṁ śṛṇu ||2|| karmayogāt prārabdhakarmodayād dehī jīvo nijam ātmatvena svīkṛtaṁ vapuḥ | atra yadā tyajati tadā maṇḍalaṁ kuryād ity anvayaḥ ||3-9|| nanu ,aputrasya gatir nāsti'<sup>655</sup> iti pūrvoktivorodhāt putrahīnaḥ katham viṣṇupuraṁ yāti ? sa tu durgatiṁ eva yātīti ca, tatrāha – ete tilādayo (?) durgatiṁ yāntaṁ nivārayanti ||10|| nanu tilādīnām īdṛśo mahimā kuta iti cet, tatrāha – mameti ||11|| darbhā iti | ,kuśo 'smi tṛṇajātīnām', ,romāṇy udbhijjajātīnām*

<sup>645</sup> Caturvedī: *tada*.

<sup>646</sup> Caturvedī liest *kiṅkaṇī jālamāli yat*, wobei, abgesehen davon, dass die beiden Wörter irrigerweise getrennt sind, *kiṅkaṇī* eine mögliche Variante zu *kiṅkiṇī* ist.

<sup>647</sup> Caturvedī liest *sva vimānena yānti te*, was metrisch nicht korrekt ist, da eine Silbe fehlt.

<sup>648</sup> Der Kommentar betont, dass es sich dabei um das zu Tuende, d.h. die Pflicht für den [Tod]kranken (*āturakṛtya*) handelt.

<sup>649</sup> Caturvedī liest hier das metrisch ebenfalls zulässige *pradivya<sup>649</sup>deho*, was evtl. als „der einen sehr / überaus göttlichen Körper hat“ verstanden werden könnte, wahrscheinlich jedoch auf eine einfache Verlesung von *su-* zu *pra-* zurückgeht.

<sup>650</sup> Wood: *virajāmbarasraka*.

<sup>651</sup> Caturvedī: *ma*.

<sup>652</sup> Die erste Hälfte ist im Versmaß Upendravajrā verfasst, die zweite Hälfte im Versmaß Indravajrā. Somit steht die gesamte Strophe im Versmaß Upajāti.

<sup>653</sup> Man könnte das ablative Kompositum *dānaprabhāvāt* auch auf *sudivya<sup>649</sup>deha* etc. beziehen: „Der Hochwürdige, der aufgrund der Macht des Spendens einen schönen himmlischen Körper hat ...“.

<sup>654</sup> Der Text des Kommentars ist der Ausgabe von Śarma 1949 (p. 35,13-38,3) entnommen.

<sup>655</sup> Leider konnte ich dieses Zitat im GPS nicht ausfindig machen. Zu Beginn des siebten Kapitels des GPS verkündet der Erhabene, dass er schon den schlechten Zustand / Ort, zu dem die sohnlosen üblen Menschen gelangen, beschrieben hat (*durgatiḥ kathitā pūrvam aputrāṇām ca pāpinām* |). Jedoch wird in den vorangehenden Kapiteln die Thematik des Sohnlosen nicht angesprochen. Dies bestätigt auch Abegg 1921: 100, Fn. 1. Die Strophen 7.6-15 des GPS behandeln wiederum das Schicksal der Rechtschaffenen (*dhārmika*), die einen guten Sohn haben.

*utpattisthānāni*’ iti bhagavadvacanād iti ||12|| kuśasyātipāvanatām āha – kuśeti ||13||  
*kriyamāṇāḥ karmaṇi prayujyamānā api nirmālyatām ayogyatām na yānti* ||14||  
*sāmānyaśāstrād viśeṣaśāstrasya balavattām āha – darbhā iti | nīce nīcajātimukhe*  
*mantrā gaus tulasī ca tadgehe nirmālyā agrāhyāḥ* ||15|| *prāsaṅgikam parisamāpya pra-*  
*kṛtam anusarati – gomayeneti* ||16-19|| *surārcanam devapūjām* ||20-26|| *itarā anyā*  
*nadyaḥ | avagāhena snānena | gaṅgā tu darśanādibhir eva punātīti dvitīyenānvayaḥ*  
||27-28|| *jalapānamahimā tu kiṃ varṇyate ? tatsmaraṇacintanād api mukto bhavatīty āha*  
– *gaṅgā gāṅgeti dvābhyām* ||29-33|| *anaśanam jalānnaparityāgaḥ „anaśane he kāśyapa!*  
*yā ’kṣayāgatir“ iti hetoḥ kuryād iti | athāturasamṇyāsam nirdhārayati dadyād iti*  
*sārdhena | atra yady api „brāhmaṇāḥ pravrajanti“ iti śruteḥ „mukhajānām ayaṃ*  
*dharmo yad viṣṇor liṅgadhāraṇam | bāhujātorujātānām ayaṃ dharmo na vidyate* ||“ iti  
*smṛtiniśedhād [ca] brāhmaṇasyaiva pravrajyā, na tu kṣatriyāder ity āhus tathāpi „yad*  
*ahar eva virajet tad ahar eva pravrajat“ ityādiśrutes traivarṇikasādhāraṇatvāt*  
*„trayāṇām varṇānām vedam adhītyāśramācaraṇam“ iti sūtrakāravacanāc ca „mukha-*  
*jānām ayaṃ dharmo vaiṣṇavaṃ liṅgadhāraṇam | bāhujātorujātānām tridaṇḍam na*  
*vidhīyate* ||“ iti *daṇḍaviṣaye niśedhadarśanāc ca sopavītayor vedam adhītayor virakta-*  
*yoḥ kṣatriyavaiśyayor api daṇḍadhāraṇam antareṇa kevalam praiśamaṇtroccāra-*  
*ṇamātra evāturasamṇyāsādhikārah, na tv anupanītayor gṛhārūḍhamūḍhayor ity āhuḥ |*  
*kiṃ ca, „dvijanmana“ ityuktavatā śrībhagavatāpy ayam eva pakṣaḥ svīkṛtaḥ, kṣatriya-*  
*vaiśyayor api dvijanmatvād āturasamṇyāsādhikārah sūcita iti pratīmaḥ | tathāpi*  
*viraktasyaiva kimartham yadi samṇyāsottaram prārabdhavaśāj jīvato ’pi punar bhoga-*  
*bhuktyāvātāsītvaṃ syāt, kiṃ tu gṛhāt pravrajed eveti | yad uktaṃ manunā – „ātmany*  
*agnīn samāropya brāhmaṇaḥ pravrajed gṛhāt“ | „brāhmaṇaḥ kṣatriyo vāpi vaiśyo vā*  
*pravrajed gṛhāt“ iti smaraṇāc ceti | atrāyaṃ viśeṣaḥ – brāhmaṇas tu daṇḍadhāraṇam*  
*kṛtvā kṣatriyo vaiśyaś copaśamādisamṇyāsadharmān svīkṛtya pravrajed ity alaṃ*  
*prāsaṅgikena* ||34|| *etad eva sūcayati – samṇyastam iti | om bhūḥ samṇyastam mayā, om*  
*bhuvaḥ samṇyastam mayā, om svaḥ samṇyastam mayā, om bhūr bhuvaḥ svaḥ*  
*samṇyastam mayā svāhā gāyatrī (?), om putreṣaṇāyā vitteṣaṇāyā lokeṣaṇāyāś ca*  
*vyutthito ’haṃ svāhā śiraś ca (?) (lies: śivaś ca ?) om abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ*  
*svāhetyādipraiśamantrānuccāryāhaṃ brahmāsmīyanubhavavākyārthavicāraṇena*  
*brahmaparo bhūyād ity āturavidhiḥ | atra daṇḍadhāraṇe tu dāhas tilodakapiṇḍadānādi-*  
*kaṃ ca na syāt, tasya bahiḥsamṇyastasya turīyāśramatvāt | asyāhaṃ brahmāsmītyān-*  
*taḥsamṇyastasya tu pāralaukikam api sarvaṃ vakṣyamāṇam karma kuryād iti viśeṣaḥ |*  
*kiṃ ca sāmpradāyikānām tv idam apy anabhimatam eva | te tu „brāhmaṇasyāpi daṇḍa-*  
*dhāraṇam vināturasamṇyāso nāsti, kṣatriyavaiśyayoś ca sarvathaivānadhikāra“ ity*  
*evaṃ vadantīti* ||35|| *evamuktaprakāreṇa jātaṃ vidhānam āturakṛtyaṃ yasya tasya* ||36||  
*ūrdhvacchidrāṇy evāha – mukham iti* ||37|| *prāṇotkramaṇena śarīratyāgaprakāram āha*  
– *apānād iti | nābhisthāne militayoḥ prāṇapānayor yadā viśleṣo bhavati tadā sūkṣmī-*  
*bhūtvātīndriyaḥ san vāyuḥ prāṇaḥ puttālāc charīrān niḥsarati* ||38|| *marutīśvare*  
*śarīrādhārābhūte prāṇe nirgate sati nirādhāro druma iva śarīraṃ patati* ||39|| *gata-*  
*prāṇasya śarīrasyāvasthām āha – nirviceṣṭam iti dvābhyām* ||40|| *īdṛśe dehe* ||41||  
*pṛthivyādīnām svasvarūpe layam āha sapādena (lies: ṣaṭpādena ?)* ||42|| *ātmā tu „jāyate*

'*sti vardhate vipariṇamate 'pakṣīyate naśyati*' ity evaṃ bhāṣyakārādibhir uktaṣaḍbhā-vavikārarahita evāsti ||43|| *nanu pṛthivyādyas tu svasvasūkṣmasvarūpe līnā bhavanti, ātmā ca nityamukto jagatsākṣī bhavati, tarhi karmaphalabhoktā ka ity āśaṅkāyāṃ jīva eva puṇyāpuṇyavāsanānūsāreṇa śubhāśubhakarmaphalabhoktāstīti vyāvahārikaṃ jīvasvarūpaṃ nirūpayann āha – sarveti ||44-46|| dhārmikā vallabhā yeṣāṃ te devadūtāḥ | kṛtam āturakṛtyaṃ yena tam enaṃ dhārmikaṃ svaḥ svargaloke nayanti ||47|| suṣṭhu śobhano divyas tejomayo deho yasya sa devarūpaḥ san nākaṃ svargādilokaṃ tatkṣaṇam eva prāpnotīti | na hi sukrīnāṃ varṣaparyantaṃ yamamārgagamanaṃ bhavatīti bhāvaḥ ||48|| iti tīkāyāṃ navamo 'dhyāyaḥ ||9||*

#### 1.4. Übersetzung der Strophen 102-116 des 16. *adhyāya*

*tattvajñasyāntimaṃ kṛtyaṃ<sup>656</sup> śṛṇu vakṣyāmi te 'dhunā |*  
*yena mokṣam<sup>657</sup> avāpnoti brahmanirvāṇasañjñakam ||102||*

Höre: Ich werde Dir jetzt das Letzte, das für einen, der die Wahrheit kennt, zu tun ist, mitteilen, womit er die Erlösung, die [auch] „das Erlöschen (d.h. Eingehen) in Brahman“ genannt wird, erreicht.

*antakāle tu puruṣa āgate gatasādhvasaḥ |*  
*chindyād asaṅgaśastreṇa sprhāṃ dehe 'nu<sup>658</sup> ye ca tam ||103||<sup>659</sup>*

Wenn aber bei einem Menschen die Todesstunde gekommen ist, soll er frei von Furcht das Begehren nach [seinem menschlichen] Körper mit dem Schwert des Nichthängens [an weltlichen Dinge] abschneiden (d.h. beenden) und [ebenso das Begehren nach denen,] welche nach diesem [Körper] (d.h. wenn dieser Körper nicht mehr da sein wird) [bleiben].<sup>660</sup>

*grhāt pravrajito dhīraḥ puṇyatīrthajalāplutaḥ<sup>661</sup> |*  
*śucau<sup>662</sup> vivikta āsīno vidhivatkalpitāsane ||104||*  
*abhyasen manasā śuddhaṃ trivṛdbrahmākṣaram param |*  
*mano yacchej jitaśvāso brahmabījam avismaran ||105||*

Der Weise, der von seinem Haus aufgebrochen [und] im Wasser eines reinen rituellen Badeplatzes (*tīrtha*) untergetaucht ist, soll, wenn er sich auf einen reinen, einsamen,

<sup>656</sup> Caturvedī: *tattvajñasyānti maṃkṛtyam*.

<sup>657</sup> Wood: *mokṣām*; eine feminine Form des Substantivs ist nicht belegt.

<sup>658</sup> Khemarāja: *nu*.

<sup>659</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe weist eine *na*-Vipulā auf.

<sup>660</sup> Ohne Hilfe des Kommentars wäre diese Stelle unverständlich: Auch das Begehren nach denen, die im Anschluß an die Existenz dieses Körpers sind, nämlich Sohn, Ehefrau usw. soll er abschneiden, (*taṃ deham anu ye putrakalatrādayas teṣv api sprhāṃ chindyāt*), wobei Naunidhirāma diese Erklärungen zu Strophe 103 fast wörtlich aus dem Kommentar zum BhāP II 1.15 (p. 1, 19-20) übernommen hat.

<sup>661</sup> Wood: *°jalāplataḥ*.

<sup>662</sup> Śarma: *śuco*. Diese Variante ist grammatikalisch schwer möglich; deshalb folge ich der Lesung der anderen Ausgaben und GP 49.104cd. Auch Naunidhirāma hat *śucau*.

[von ihm] vorschriftsgemäß hergerichteten Sitz<sup>663</sup> gesetzt hat, mit [Hilfe des] Geist[es] die reine, höchste, dreifache Silbe des Brahman<sup>664</sup> ständig wiederholen. Er, welcher [seinen] Atem beherrscht, soll [damit seinen] Geist bändigen, die[se] Silbe des Brahman nicht vergessend (d.h. er soll seinen Geist ständig auf sie richten).<sup>665</sup>

*niyacched viṣayebhyo 'kṣān manasā buddhisārathīḥ*<sup>666</sup> |  
*manah karmabhir ākṣiptaṃ śubhārthe dhārayed dhiyā* ||106||

Er, der den Verstand [als] Wagenlenker hat, soll mit [Hilfe des] Geist[es] die Sinnesorgane von den [äußeren] Objekten abhalten.<sup>667</sup> [Dann] möge er [seinen] von weltlichen Tätigkeiten angezogenen (d.h. abgelenkten) Geist mittels der Einsicht auf ein heilvolles Ziel richten lassen.

*ahaṃ brahma*<sup>668</sup> *paraṃ dhāma brahmāhaṃ paramaṃ padam* |  
*evaṃ samīkṣya cātmānam ātmany ādhāya niṣkale*<sup>669</sup> ||107||  
*om ity ekākṣaraṃ brahma vyāharan mām anusmaran* |  
*yaḥ prayāti tyajan dehaṃ sa yāti paramāṃ gatim* ||108||

Und wer, nachdem er so (*evaṃ*) gesehen / gedacht hat, [nämlich] „Ich bin Brahman, die höchste [Wohn]stätte;<sup>670</sup> Brahman bin ich, die höchste Stätte“ und [sein] Selbst in das Selbst,<sup>671</sup> das ohne Teile ist, versenkt (wörtl.: niedergesetzt) hat, das [höchste] Brahman in Form der einen Silbe „*om*“ aussprechend [und] sich meiner gedenkend auf den Weg macht, seinen Körper verlassend, der geht hin zum höchsten Zustand.<sup>672</sup>

*na yatra dāmbhikā yānti jñānavairāgyavarjitāḥ* |  
*sudhiyas tāṃ gatim yānti tān*<sup>673</sup> *ahaṃ kathayāmi te* ||109||  
*nirmānamohā jitasamgadoṣā*<sup>674</sup> *adhyātmanityā*<sup>675</sup> *vinivṛttakāmāḥ* |

<sup>663</sup> Im Kommentar bestimmt Naunidhirāma diesen Sitz näher, nämlich als der Reihe nach aus Kuśa-Gras, dem Fell eines wilden Tieres, besonders dem der schwarzen Antilope, und einem Tuch verfertigt (*kuśājinacailaiḥ krameṇa nirmite*).

<sup>664</sup> Diese dreifache Silbe besteht aus den Lauten a-u-m (= *om*). Siehe auch den Kommentar: *trivṛd akāroḥkāramakārātmakam*.

<sup>665</sup> Auch für seine Erläuterung dieser Strophe hat Naunidhirāma einiges aus dem Kommentar zum BhāP (II 1.16; p. 1, 20-23) übernommen.

<sup>666</sup> Caturvedī: *buddhisārathāḥ*.

<sup>667</sup> Aus Naunidhirāmas Kommentar zu Strophe 107 geht hervor, dass der vor dem Tod Stehende das Erfassen, d.h. Wahrnehmen, von äußeren Objekten sowie deren Erinnerung eben mittels des Gesichtssinnes usw. und mittels des Geistes aufgeben soll (*evaṃ cakṣurādibhir manasā ca bāhyaviṣayagrahaṇaṃ smaraṇaṃ ca vihāya...*).

<sup>668</sup> Wood: *brahmā*; eine Identifikation mit dem Gott Brahmā ist hier nicht sinnvoll.

<sup>669</sup> Caturvedī: *ātmanyā dhāyanīṣkale*.

<sup>670</sup> Abegg (1921: 226) gibt den Begriff *dhāman* mit „Wesen“ wieder; diese Bedeutung ist nicht belegt.

<sup>671</sup> Im Kommentar wird dieses Selbst als ohne akzidentielle Bestimmungen (*nirupādhi*) und das unpersönlich gedachte Absolute (*brahman*) beschrieben.

<sup>672</sup> Abegg (1921: 226) übersetzt hier frei: „... der gewinnt das höchste Glück (die Erlösung)“.

<sup>673</sup> Khemarāja: *tām*; diese Form würde bedeuten, dass Objekt der Erzählung der Ort / Zustand ist, was sich aber im Folgenden nicht bestätigt.

<sup>674</sup> Caturvedī liest *jitasamgadoṣā*, was aber keinen Sinn ergibt, da die Bedeutung von *saṃya* „Skelett“ ist. Insofern muss es sich um eine einfache Verlesung von *-saṃga-* handeln.

<sup>675</sup> Khemarāja liest die Pausaform *adhyātmanityāḥ*. Wood liest den Nominativ Singular *adhyātmanitya*, was aufgrund der vorangehenden Aufzählung von Adjektiven im Plural grammatikalisch unmöglich ist; zudem müsste hier der Sandhi eintreten und es müsste *°nityo* heißen.

*dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasamjñair*<sup>676</sup> *gacchanty amūḍhāḥ*<sup>677</sup> *padam avyayaṃ tat*  
||110||<sup>678</sup>

Wohin die Scheinheiligen, die ohne Wissen und Gleichgültigkeit [gegenüber der Welt]<sup>679</sup> sind, nicht hingehen, zu diesem Ort / Zustand gehen [im Gegensatz dazu] diejenigen, die von guten Gedanken erfüllt sind, hin. Von diesen werde ich Dir erzählen: Diejenigen, die ohne Hochmut und Verblendung sind,<sup>680</sup> die den Fehler des Anhaftens [an Weltlichem]<sup>681</sup> besiegt haben, die sich beständig dem höchsten Selbst hingeben,<sup>682</sup> deren Verlangen vollständig aufgehört hat, die frei geworden sind von den Gegensätzen genannt Freud und Leid,<sup>683</sup> begeben sich klaren Bewusstseins zu dieser unvergänglichen Stätte.<sup>684</sup>

*jñānahrade satyajale rāga dveṣa malāpahe* |  
*yaḥ snāti mānase tīrthe*<sup>685</sup> *sa vai mokṣam avāpnuyāt* ||111||<sup>686</sup>

Derjenige, der am geistigen rituellen Badeplatz, dessen See die Erkenntnis [und] dessen Wasser die Wahrheit ist, welcher die Unreinheit[, die] durch [Gefühle wie] Liebe und Hass [entsteht,] tilgt, badet,<sup>687</sup> der sollte fürwahr die Erlösung erlangen.

*prauḍham vairāgyam*<sup>688</sup> *āsthāya bhajate mām ananyabhāk* |  
*pūrṇadṛṣṭiḥ prasannātmā*<sup>689</sup> *sa vai mokṣam avāpnuyāt* ||112||

Nachdem er sich der großen Gleichgültigkeit [gegenüber der Welt] zugewandt hat (d.h. wenn er diese praktiziert), verehrt er mich, sich keinem anderen hingebend, mit voll-

<sup>676</sup> Wood liest °*saṅgair*, übersetzt aber gleichfalls mit „known“.

<sup>677</sup> Caturvedī liest *amūḍhā*; da eine feminine Form im Singular hier unpassend ist, handelt es sich wohl nur um einen drucktechnischen Ausfall des *visarga*.

<sup>678</sup> Diese Strophe, welche im Versmaß *Indravajrā* verfasst ist, entspricht BhG 15.5 (p. 225, 18-19).

<sup>679</sup> Abegg (1921: 227) gibt den Terminus *vairāgyā* enger am Wortlaut mit „Leidenschaftslosigkeit“ wieder.

<sup>680</sup> Im Kommentar macht Naunidhirāma deutlich, dass sich *nir°* auf beide Wörter bezieht (*nirgatau mānamohau yebhyaḥ*), und er erklärt die beiden Begriffe weiters als Egoismus und falsches geistiges Anhaften (*ahaṃkāramithyābhīniveśau*).

<sup>681</sup> Als Beispiel ist im Kommentar „der Fehler in Form des Hängens an dem Sohn, der Ehefrau usw.“ (*putrakalatrādyāsaktirūpo doṣaḥ*) angegeben.

<sup>682</sup> Naunidhirāma versteht *adhyātma* als „auf das Selbst bezogen“ und erläutert dies im Kommentar mit „Erkenntnis des Selbstes“ (*ātmajñāna*), „beständig hingegen“ als „überaus erfahren / kundig / perfekt in“ (*pariniṣṭhita*).

<sup>683</sup> Eine Erläuterung dieser „nicht verblendeten Menschen“ findet sich in Naunidhirāmas Kommentar: diejenigen, „deren Unwissenheit aufgehört hat“ (*nivṛttāvidya*), d.h. diejenigen, „die richtig unterscheiden [können]“ (*vivekin*).

<sup>684</sup> Vgl. das *śruti*-Zitat im Kommentar: „Die Weisen / großen Gelehrten sehen immer die höchste Stätte des Viṣṇu“, so hat es ein heiliger Text gelehrt“ (*tad viṣṇoḥ paramaṃ padaṃ sadā paśyanti sūraya iti śrutiyuktam*).

<sup>685</sup> Caturvedī: *tīrtha*.

<sup>686</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe enthält eine *bha*-Vipulā.

<sup>687</sup> Gemäß dem Kommentar sind die beiden ersten Bestimmungen *bahuvrīhi*-s und bezeichnen, zusammen mit der dritten Bestimmung, *mānasatīrtha* näher.

<sup>688</sup> Caturvedī, Khemarāja und Wood lesen das Kompositum *prauḍhavairāgyam*, was metrisch zulässig ist; der Kommentar liest jedoch *prauḍham*.

<sup>689</sup> Wood: *prasānnatmā*.



kommener Einsicht [und] geklärtem Selbst<sup>690</sup> – der sollte fürwahr die Erlösung erlangen.

*tyaktvā gṛhaṃ ca yas tīrthe nivasan<sup>691</sup> maraṇotsukah |*  
*mriyate muktikṣetreṣu<sup>692</sup> sa vai mokṣam avāpnuyāt ||113||*

Und wer mit Ungeduld das Sterben erwartend, nachdem er das Haus verlassen hat, bei einem Badeplatz wohnend<sup>693</sup> in Erlösungsgefilen stirbt, der sollte fürwahr die Erlösung erlangen.

*ayodhyā mathurā māyā<sup>694</sup> kāśī kāñcī avantikā<sup>695</sup> |*  
*purī dvāravatī jñeyāḥ<sup>696</sup> saptaitā mokṣadāyikāḥ ||114||*

Ayodhyā, Mathurā, Māyā, Kāśī, Kāñcī, Avantikā [und] die Stadt Dvāravatī – diese sieben sind als Erlösung spendende [Städte] zu wissen.

*iti te kathitaṃ<sup>697</sup> tārṣya mokṣadharmaṃ sanātanam<sup>698</sup> |*  
*jñānavairāgyasahitaṃ<sup>699</sup> śrutvā<sup>700</sup> mokṣam avāpnuyāt ||115||<sup>701</sup>*

Wenn er, versehen mit Wissen und Gleichgültigkeit [gegenüber der Welt], [dieses] so [von mir] Dir, o Tārṣya, mitgeteilte ewige „Regelwerk bezüglich der Erlösung“ gehört hat, sollte er die Erlösung erlangen.

*mokṣaṃ gacchanti tattvajñā dhārmikāḥ svargatiṃ narāḥ |*  
*pāpino durgatiṃ<sup>702</sup> yānti saṃsaranti khagādayaḥ ||116||*

Diejenigen, welche die Wahrheit kennen, erlangen die Erlösung; die Menschen, die [ihre] Pflichten erfüllt haben,<sup>703</sup> [gehen hin] zum himmlischen Ort / Zustand; die üblen

<sup>690</sup> Naunidhirāma erläutert *pūrṇadrṣṭi* anders: „dessen Blick auf das Volle (*pūrṇe*), d.h. das allumfassende (*vyāpaka*) *brahman*, [gerichtet] ist“.

<sup>691</sup> Khemarāja/Śarma/Wood lesen den Optativ *nivasan* (metrisch korrekt): „Und wer ... bei einem Badeplatz wohnen sollte.“ Dann kann aber *mriyate* in 113c schlecht angeschlossen werden.

<sup>692</sup> GP 49. 113cd: *muktikṣetreṣu mriyate*.

<sup>693</sup> Vgl. das Zitat in Naunidhirāmas Kommentar zur näheren Beschreibung von *marāṇotsuka*, d.h. (*marāṇa*)-*utkaṇṭhita* (einer, der sich nach [dem Sterben] sehnt): „Diejenigen, die ihre Pflicht erfüllt haben, erwarten den Tod wie einen lieben Gast.“

<sup>694</sup> Die Ausgabe von Wood nennt hier den Pilgerort Gayā, was auf einer Verlesung *mā* / *gā* zu beruhen scheint.

<sup>695</sup> Khemarāja: ... *hy avantikāḥ* (wohl zur Tilgung des Hiatus).

<sup>696</sup> Khemarāja und Wood lesen *jñeyā* und berücksichtigen somit den Sandhi nicht, der zwischen den beiden *pāda*-s des Verses durchgeführt werden sollte.

<sup>697</sup> Khemarāja: *kathitaḥ*; nicht möglich, da hier ein Akkusativ verlangt wird, damit sich mit dem Bezugswort *mokṣadharmaṃ* ein Objekt zu *śrutvā* in 115d ergibt. Es handelt sich wohl um eine Verlesung von *mtā* / *stā*, die dann auch zu den beiden folgenden Nominativformen geführt hat.

<sup>698</sup> Khemarāja: *mokṣadharmaḥ sanātanah*; siehe die vorige Anmerkung.

<sup>699</sup> Khemarāja liest eine Silbe zuviel mit °*sahitoyam* (= *sahito* °*yam*). Diese Lesung ergibt ein explizites Subjekt zum Prädikat *avāpnuyāt*.

<sup>700</sup> Caturvedī: *śrutvā*.

<sup>701</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer *na*-Vipulā verfasst.

<sup>702</sup> Caturvedī liest das endunglose *durgati*; der Ausfall des *anusvāra* ist als Druckfehler zu werten.

<sup>703</sup> Naunidhirāma nennt hier Pflichten wie Glaube (*śraddhā*) usw.

[Menschen] gehen hin zu einem schlechten Ort / Zustand;<sup>704</sup> die sich im Luftraum fortbewegenden [Wesen] usw.<sup>705</sup> drehen sich im Geburtenkreislauf.

#### 1.4.1. Kommentar zum 16. *adhyāya* (Strophen 102-116)<sup>706</sup>

*evam tattvajñānān mokṣaṃ pratipādyādhunā tattvajñasyāturakṛtyaṃ nirūpayati – antakāla iti śaḍbhiḥ* ||102|| *gatasādhvaso mṛtyubhayaśūnyaḥ, asaṅgo nāmānāsaktiḥ, tena śastreṇa sprhāṃ sukhecchām, taṃ deham anu ye putrakalatrādayas teṣv api sprhāṃ chindyāt | dehādiṣu vītarāgo bhaved ity arthaḥ* ||103|| *kiṃ ca grhāt pravrajīto nirgato grhe sthitasya punar apy āsaktisambhavāt tatra kṛtyaṃ āha – śucāv iti | vivikta ekānte vidhivat kuśājinacailaiḥ krameṇa nirmite* ||104|| *trivṛd akārokāramakārātmakam* ||105|| *buddhir vaiśārādī sa sārathiḥ sahāyabhūtā yasya saḥ | śubhārthe bhagavadrūpe* ||106|| *evam cakṣurādibhir manasā ca bāhyaviṣayagrahaṇaṃ smaraṇaṃ ca vihāya brahmāham asmīty anubhavavākyārthaṃ vibhāvayed ity āha – aham iti | yo 'haṃ sa brahmaiva yad brahma tad aham eveti samīkṣya, tatrāhaṃ brahmeti bhāvanayā jīvasya śokādinivṛttiḥ | brahmam iti bhāvanayā brahmaṇaḥ pāroḁṣyanivṛttir bhavatīti vyavahāro darśitaḥ | tataś ca niṣkale nirupādhāv ātmani brahmaṇy ātmānaṃ mana ādhāya sthīrīkṛtya* ||107|| *tata om ity ekaṃ yad akṣaraṃ tad eva brahma tad uccārayann eva dehaṃ tyajan yaḥ prakarṣeṇa yāty arcirādimārgeṇa saḥ paramāṃ śreṣṭhāṃ madgatim eva yāti, punar duḥkhālayam aśāśvataṃ janma na prāpnotīti dvayor arthaḥ* ||108|| *kiṃ ca – evam antakāle dhāraṇayā matprāptir nityābhyāsavatāṃ jñāninām eva, nānyeṣāṃ ity āha – na yatreti śaḍbhiḥ* ||109|| *nirmāneti | nirgatau mānamohāv ahaṃkāramithyābhiniveśau yebhyas te | jītaḥ putrakalatrādyāsaktirūpo doṣo yaiḥ | adhyātma ātmajñāne nityāḥ pariniṣṭhitāḥ, viśeṣeṇa nivṛttaḥ kāmo 'bhilāṣo yebhyas te | sukha-duḥkhahetutvāt sukhaduḥkhasaṃjñāni śītoṣṇādīni dvandvāni tair muktāḥ, ata evāmūḍhā nivṛttāvidyā vivekinas tad avyayaṃ padaṃ gacchanti, tad „viṣṇoḥ paramaṃ padaṃ sadā paśyanti sūrayaḥ“ iti śrutyuktam | kiṃ ca „na tad bhāsayate sūryo na śāśāṅko na pāvakaḥ | yad gatvā na nivartante tad dhāma paramaṃ mama“ iti bhagavaduktasvarūpe*<sup>707</sup> *līnā bhavantīty arthaḥ* ||110|| *jñānam eva hrado nikhāto yasya, satyaṃ brahma tad eva jalaṃ yasmin, mānase hr̥di dehāntargate eva tīrthe, na tu bāhye* ||111|| *kiṃ ca madbhaktis tu svatantrāpi muktihetuḥ, kiṃ punar jñānavairāgyayuktety āha – prauḍham iti | „brahmādisthāvarānteṣu vairāgyaviṣayeṣv anu | yathaiva kāka-viṣṭhāyāṃ vairāgyaṃ prauḍham ucyate“ etad āsthāya dhṛtvānanyabhāg vāsudevaḥ sarvaṃ iti buddhyānyam ajānann ity arthaḥ | pūrṇadr̥ṣṭiḥ pūrṇe vyāpake brahmaṇi*

<sup>704</sup> Vgl. den Kommentar: durch verbotene Handlungen (*niṣiddhakarmaṇ*) gelangen die Bösen in die Hölle.

<sup>705</sup> Vgl. Naunidhirāmas Kommentar, der die vierte Gruppe erklärt: Niedere Seelen, wie sich im Luftraum fortbewegende Wesen usw., d.h. Vögel, Vieh, Insekten (*pakṣipaśukīṭaka*) und andere drehen sich im Geburtenkreislauf. Die vierte Gruppe kommt nicht einmal in die Hölle, ganz zu schweigen vom Himmel, weil sie nicht zu karmischen Handeln fähig ist. Hierzu sind wohl auch die Pflanzen zu zählen. Zur Thematik der Jenseitsvorstellungen und Möglichkeiten einer Wiedergeburt in Bezug auf Tiere und Pflanzen siehe Schmithausen 1995.

<sup>706</sup> Der Text des Kommentars ist der Ausgabe von Śarma 1949 (p. 78,1-79,13) entnommen.

<sup>707</sup> Dieses wörtliche Zitat stammt aus der BhG (15.6, p. 225, 28-29).

*drṣṭir yasya | ata eva prasanna ātmā mano yasyeti || 112|| maraṇotsukaḥ „kṛtakṛtyāḥ  
 pratīkṣante mṛtyuṃ priyam ivātithim“ ity utkaṇṭhito yas tīrthe nivasann eva mriyate  
 ||113|| ayodhyādisaptamuktikṣetrāṇy āha – ayodhyeti ||114|| mokṣopāyam upasaṃharati –  
 itīti ||115|| sakalagranthapratipāditārtham āha – mokṣam iti | atraivaṃprakriyā  
 tattvajñānena tu punarāvṛttirahitā videhamuktir bhavatīti | śraddhādidharmais ca  
 svargabhogānantaram āvṛttiḥ | niṣiddhakarmabhis tu narakabhogānantaram āvṛttiḥ |  
 khagādayaḥ pakṣipaśukīṭakādayaḥ kṣudrajīvās tu saṃsaranti | atraiva punaḥ punar  
 janmamaraṇe labhanta iti granthārthasaṃgrahaḥ ||116||*

## 2. Vergleichsstellen aus dem Pretakalpa mit Übersetzung

Im folgenden werden die vergleichbaren Stellen aus dem GP, sprachlich und inhaltlich, gemäß den Editionen von Jīvānanda (1890), Bhattacharya (1926), Pāṇḍeya (1963) und der Nag Publishers (1984),<sup>708</sup> von denen keine einen Kommentar einschließt, mit Berücksichtigung der Varianten angeführt. Hierbei gilt es, zwischen den verwendeten Abkürzungen „vgl.“, „siehe“ und „erg. Inf. zu“ (= ergänzende Information zu) zu unterscheiden. Jene Textstellen, die mit der Textstelle im GPS ident bzw. fast ident (vgl.) sind, wurden hier nicht übersetzt, da diese anhand der hier angegebenen Stelle in Teil III.1 zu finden sind. Alle formal und / oder inhaltlich ähnlichen Textstellen (siehe) und alle zum Thema passenden, zusätzliche Information vermittelnden Textstellen (erg. Inf. zu) sind unter Abwägung der Varianten hier übersetzt.

Die hier ausgewählten Strophen des GP sind im Versmaß Anuṣṭubh verfasst; Vipulā oder Probleme mit dem Metrum sind in den Fußnoten vermerkt.

GP 1.13cd, 15-16, 17ab (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 11.5cd, 7cd-9ab<sup>709</sup>  
(Nag Publishers)

*yaṃ yaṃ kāmam abhidhyāyet sa talliṅgo ’bhijāyate ||13cd||* [5cd] erg. Inf. zu GPS 8.25-26

Wenn man [beim Sterben] einen bestimmten Wunschgegenstand im Sinne hat, [so] wird man als einer, der diesen zum Merkmal hat, geboren.

<sup>708</sup> Die zuweilen auftretende unterschiedliche Strophenzählung in dieser Ausgabe ist nach der jeweiligen Strophe in eckigen Klammern [] vermerkt. Einige Strophen dieser Ausgabe trifft man in zwei unterschiedlichen Kapiteln an. Die Strophenzählung des 2. Kapitels ist nach der jeweiligen Strophe in geschweiften Klammern {} vermerkt.

<sup>709</sup> Eine Entsprechung zu 17ab (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) fehlt in der Ausgabe von Nag Publishers.

*vāk cakṣur nāsikā*<sup>710</sup> *karnau gudaṃ mūtrasya samcarah*<sup>711</sup> | [7] erg. Inf. zu GPS 9.37

*aṇḍajādikajantūnām chidrāṇy etāni sarvaśaḥ* ||15|| erg. Inf. zu GPS 9.37

*ānābher*<sup>712</sup> *mūrdhaparyantam ūrdhvacchidrāṇi cāṣṭa vai* | [8] siehe GPS 9.37

*santaḥ sukṛtino martyā ūrdhvacchidreṇa yānti te*<sup>713</sup> ||16|| [9ab] siehe GPS 9.36/37

*adhaśchidreṇa ye yānti te yānti vigatiṃ narāḥ* | 17ab erg. Inf. zu GPS 1.29cd

Die Rede (d.h. der Mund), das Auge, die Nase, die beiden Ohren, der Anus [und] der Durchgangsweg des Urins – dies sind allesamt die Öffnungen für die Lebewesen, angefangen mit den Ei-Geborenen. Und die oberen [Körper-]Öffnungen – vom Nabel sich bis zum Kopf erstreckend – sind fürwahr acht. Die rechtschaffenen Menschen, die gehen durch eine obere Öffnung [hinweg]. Die Menschen [hingegen], welche durch eine untere Öffnung [weg]gehen, gehen zu einem schlechten Ort / Zustand hin.

GP 2.40-43ab, 46-55ab (Nag Publishers), keine Entsprechung bei Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya<sup>714</sup>

*kālena samhriyante ca, nṛṇaṃ*<sup>715</sup> *mṛtyāv upasthite* | erg. Inf. zu GPS 1.19cd

*daivayogāt tadā vyādhiḥ kaścid utpadyate khaga* ||40|| siehe GPS 1.19cd

*vaikalyam indriyāṇāṃ ca balaujoraṃhasāṃ bhavet* | siehe GPS 1.27ab

*yugapadvṛścikakoṭiśūkadamaśo bhaved yadi* ||41||<sup>716</sup> siehe GPS 1.28cd

*tadānubhūyate*<sup>717</sup> *tena pīḍā mṛtyubhavā khaga* | siehe GPS 1.28cd

*tataḥ kṣaṇena caitanye vikale jaḍatām gate* ||42|| siehe GPS 1.27ab

*pracālyante tataḥ prāṇā yāmyair nikaṭavartibhiḥ* | 43ab; vgl. GPS 1.27cd

... und [alle diese] werden durch die Zeit zerstört.<sup>718</sup> Wenn der Tod für die Menschen da ist, entsteht dann aufgrund der Verbindung mit dem Schicksal eine bestimmte Krankheit, o Vogel. Es kommt zur Mangelhaftigkeit (d.h. dem Nachlassen und der Funktionseinstellung)<sup>719</sup> der Sinne und der Kraft, der Energie und der Schnelligkeit. Dann erfährt

<sup>710</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *nāsike*. Der hier gebildete Dual des femininen Substantives „Nase“ könnte sich auf die beiden Nasenlöcher oder Nasengänge beziehen.

<sup>711</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *gudau mūtrapuriṣayoḥ*. Diese Leseart ist problematisch, da einerseits das Substantiv *guda-* ein Neutrum ist und somit nicht mit der Endung *-au* auftreten kann und andererseits das Kompositum *mūtrapuriṣa* („Urin und Exkremente“) im Genetiv oder Lokativ Dual hier zu keiner adäquaten Interpretation führen würde.

<sup>712</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *nabhes tu* („vom Nabel aber“); metrisch zwar möglich, jedoch verdeutlicht *ā nābher* mit dem Präfix *ā*, dass es sich beim Nabel um den Ausgangspunkt handelt.

<sup>713</sup> Nag Publishers liest *vai*, was ebenfalls möglich ist und die Betonung auf das Verb legt. Es mag sich jedoch nur um eine versehentliche Wiederholung der letzten Silbe der vorangehenden Strophe handeln.

<sup>714</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 165.

<sup>715</sup> Hier wäre der Genitiv Plural des Substantives *nṛ*, und zwar *nṛṇām* oder *nṛnām* zu erwarten. Da im Singular außer den Nominativ alle Kasus von *nara-* gebildet werden, müsste der Akkusativ Singular *naraṃ*, und nicht *nṛnaṃ*, lauten.

<sup>716</sup> Das Metrum des dritten *pāda*-s ist defektiv, da die sechste Silbe kurz ist.

<sup>717</sup> Konjektur von *anumīyate*, da dieses Verb mit der Bedeutung („ableiten, folgern, abschließen, mutmaßen, vermuten ...“) hier keinen Sinn ergibt.

<sup>718</sup> Die vorangehenden Strophen 2.38-39 erläutern, dass die Sonne, der Mond, Śambhu (Śiva), das Wasser, der Wind, Indra, das Feuer, der Himmel, die Erde, Mitra, die Kräuter, die Vasu-s, die Flüsse, die Ozeane, die Existenz und die Nicht-Existenz durch die Zeit erschaffen und genauso wieder „eingesammelt“ werden (*ādityaś candramāḥ śambhur āpo vāyuḥ śatakratuḥ | agniḥ kṣaṇaṃ pṛthivī mitra oṣadhyo vasavaś tathā* ||38|| *saritaḥ sāgarāś caiva bhāvābhāvau ca sarpahan | sarve kāleṇa sṛjyante samkṣipyante yathā punaḥ* ||39||).

<sup>719</sup> Siehe Fn. 491.

er den Schmerz, der den Tod als Quelle hat, o Vogel, [wie] wenn [er] von den Stacheln von zig Millionen Skorpionen gleichzeitig gestochen würde. Darauf, nachdem das Bewusstsein in einem Moment defektiv [und] regungslos geworden ist, werden dann die Lebenshauche von denen, die zu Yama in Beziehung stehen (d.h. Yamas Boten) [und] sich ganz in der Nähe [des Sterbenden] aufhalten, dazu gebracht, aufzubrechen.

*uṣmā prakupitaḥ kāye tīvravāyusamīritaḥ* | erg. Inf. zu GPS 1.27-28

*bhinatti marmasthānāni dīpyamāno nirindhanaḥ* ||46||<sup>720</sup> erg. Inf. zu GPS 1.27-28

*udāno nāma pavanas tataś cordhvaṃ pravartate* | erg. Inf. zu GPS 1.27-28 und GPS 9.36

*bhaktānām abubhukṣāṇām adhogatinirodhakṛt* ||47||<sup>721</sup> erg. Inf. zu GPS 1.27-28 und GPS 9.36

Die Hitze, im Körper erregt [und] von einem heftigen Wind in Bewegung gesetzt, spaltet die vitalen Körperstellen, ohne Brennstoff flammend.

Dann macht sich der Wind namens *udāna* nach oben auf, für die Verehrer / Anhänger [Gottes] [und] für diejenigen, die nicht [mehr] den Wunsch haben, zu genießen (d.h. Sinnesobjekte zu erfahren), das Zurückhalten der Bewegung nach unten bewirkend (d.h. der *udāna* hält für diese Menschen die Bewegung der Körperwinde nach unten zurück).

*krandaty avirataṃ so 'pi pitṛmāṛṣutān api* | erg. Inf. zu GPS 1.28-29 und GPS 1.24

*sāsyā vāg asphuṭā yatnenaikavarṇā vibhāsate* ||53|| erg. Inf. zu GPS 1.28-29 und GPS 1.24

*dr̥ṣṭir vai bhrāmyate trāsāc chvāsāc chuṣyati cānanam* | erg. Inf. zu GPS 1.28-29

*sa tato vedanāviṣṭas tac charīraṃ vimucyati* ||54|| erg. Inf. zu GPS 1.28-29

*aspr̥śyaṃ kutsanīyaṃ ca tatṣaṇād eva jāyate* | 55ab erg. Inf. zu GPS 1.28-29

Er seinerseits weint ununterbrochen nach [seinem] Vater, [seiner] Mutter und [seinem] Sohn wiederum. Seine Stimme, durch die Anstrengung [beim Sprechen] undeutlich, scheint unartikulierte (d.h. ohne Unterscheidung der Konsonantenklassen). Der Blick fürwahr irrt umher aufgrund der Angst und aufgrund des [schweren] Atems wird der Mund trocken. Dann gibt er, erfüllt von Schmerzen, diesen Körper auf. Eben von diesem Augenblick an wird er (der Körper) eben nicht [mehr] berührbar und verabscheuungswürdig.

GP 4.4, 7-8 (Nag P.), keine Entsprechung bei Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya<sup>722</sup>

*gobhūtilahiranyāyavāsodhānyaguḍās tathā* | erg. Inf. zu GPS 8.33

*rajataṃ lavaṇaṃ caiva dānāni daśa vai viduḥ* ||4|| erg. Inf. zu GPS 8.33

Kühe, [ein Stück] Erde, Sesam, Gold, Ghee, Gewand, Getreide [und] Melasse, ebenso Silber und auch Salz – [diese] kennt man fürwahr als die zehn Gaben.

*tilā lohaṃ hiranyaṃ ca karpāsaṃ lavaṇaṃ tathā* | vgl. GPS 8.33

*saptadhānyaṃ kṣitir gāva ekaikaṃ pāvanaṃ smṛtam* ||7|| vgl. GPS 8.33

*etāny aṣṭau mahādānāny uttamāya dvijātaye* | siehe GPS 8.34a, erg. Inf. zu GPS 8.34

*ātureṇa tu deyaṇi padarūpāni me śṛṇu* ||8|| erg. Inf. zu GPS 8.34

<sup>720</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer *ma*-Vipulā verfasst.

<sup>721</sup> Im Falle des ersten *pāda* dieser Strophe liegt eine *na*-Vipulā vor. Der dritte *pāda* ist defektiv, da die fünfte Silbe lang ist.

<sup>722</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 167.

... Diese acht großen Spenden sind jedoch vom Kranken an einen ausgezeichneten Zweimalgeborenen zu geben; höre [nun] von mir über die [Ausführungs]Formen der *pada* [genannten Spende].<sup>723</sup>

GP 4.37 (Nag Publishers), keine Entsprechung bei Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya<sup>724</sup>

*āsanne maraṇe kuryāt samnyāsaṃ ced vidhānataḥ* | erg. Inf. zu GPS 9.35

*āvarteta punar nāsau brahmabhūyāya kalpate* ||37|| erg. Inf. zu GPS 9.35

Derjenige, der, wenn das Sterben nahe ist, die *samnyāsa*[-Zeremonie] gemäß der Vorschrift durchführt, sollte nicht wieder kommen (d.h. nicht mehr wiedergeboren werden); er ist bereit für die Auflösung im Brahman.

GP 4.39 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 14.43cd-44ab (Nag Publishers)

*tilā lohaṃ hiraṇyaṃ ca kārpāso*<sup>725</sup> *lavaṇaṃ tathā* | vgl. GPS 8.33ab

*saptadhānyaṃ kṣitir gāva*<sup>726</sup> *ekaikaṃ pāvanaṃ smṛtam* || vgl. GPS 8.33cd

GP 5.4-10 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 15.4-10 (Nag Publishers)

*sukṛtaṃ duṣkṛtaṃ vāpi bhuktvā loke yathārjitam* | vgl. GPS 1.19

*karmayogāt tadā kaścid vyādhir utpadyate khaga* ||4|| vgl. GPS 1.19

*nimittamātraḥ*<sup>727</sup> *sarveṣāṃ kṛtakarmānusārataḥ* | erg. Inf. zu GPS 1.19

*yo yasya*<sup>728</sup> *vihito mṛtyuḥ sa taṃ dhruvam avāpnuyāt* ||5|| erg. Inf. zu GPS 1.19

*karmayogāt tadā dehī muñcaty atra nijaṃ vapuḥ* | vgl. GPS 9.3ab

*tadā bhūmigataṃ kuryād gomayenopalīpya ca* ||6|| siehe GPS 9.3cd

*tilān darbhān vikīryātha mukhe svarṇaṃ vinikṣipet* | siehe GPS 9.4a und 21b

*tulasīsannidhau*<sup>729</sup> *kṛtvā śālagrāmaśilāṃ tathā* ||7|| siehe GPS 9.3c und 9.4d

*evaṃ sāmādisūktaiś ca*<sup>730</sup> *marāṇaṃ muktidāyakam* |<sup>731</sup> siehe GPS 9.33a, vgl. GPS 9.33d

<sup>723</sup> *padadāna* bezeichnet eine bestimmte Spende, deren Bestandteile in den folgenden Strophen aufgezählt werden. Vgl. auch Fn. 276. Zur Klärung des Begriffs *padadāna* vgl. Buß 2006: 314-315. Eine klare Definition von *padadāna* enthält die Pretamañjarī (fol. 66<sup>f</sup>-67<sup>v</sup>), wo diese nur aus sieben Teilen bestehende Spende als letztes und abschließendes Ritual vollzogen wird: „... gebe ich diese siebenfachen *padas*, (nämlich) Schirm, Sandalen, Kleidung, Siegelring, Wassertopf (*kamaṇḍalu*), Sitz (und) Gefäß, am dreizehnten (Tag) mit noch anderen (Dingen) zusammen, (nämlich) mit einem Wedel (*vyajana*), einem Krug mit Wasser, (anderen) Substanzen (*dravya*), kandiertem Zucker. (Ich gebe sie) der Gesamtheit der (anwesenden) Brahmanen mit *gotras*, die verschiedene Namen haben, die die Besten der Veda-Studierenden sind, nachdem (die Gaben) für jeden nach seinem Anteil aufgeteilt sind, jedem einzelnen unter seinem entsprechenden Namen des *gotras*. (Ich gebe sie) dir, dem Besten der Veda-Studierenden, dem Brahmanen.“ (Buß 2006: 315).

<sup>724</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 167.

<sup>725</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *tilaṃ lauhaṃ hiraṇyaṃ ca kārpāsaṃ*. Naunidhirāma folgt verständlicherweise der Version, die auch in der Ausgabe der Nag Publishers erscheint, da die Version gemäß den anderen Ausgaben Nominative und Akkusative durcheinandermischen.

<sup>726</sup> Nag Publishers: *gavo hy* (wohl zur Tilgung des Hiatus).

<sup>727</sup> Nag Publishers liest *°mātraṃ*, jedoch wäre ein Akkusativ hier syntaktisch nicht möglich, da das Bezugswort im Nominativ steht. Es könnte sich vielleicht aber um ein Adverb handeln.

<sup>728</sup> Nag Publishers: *yasya yo*.

<sup>729</sup> Nag Publishers: *tulasīṃ sannidhau*; metrisch und grammatikalisch auch zulässig. Die Leseart zieht mit sich, dass sowohl eine Basilikumpflanze als auch ein Śālagrāma-Stein in der Nähe des Leichnams niedergelegt werden sollen.

<sup>730</sup> Nag Publishers: *setu (evaṃ) sāmādisūktaiś tu*. Evtl. handelt es sich um den Anfang eines bestimmten Sāman.

*śalākāsvaṇavikṣepaiḥ*<sup>732</sup> *pretaprāṇagrheṣu*<sup>733</sup> *ca* ||8|| erg. Inf. zu GPS 9.21b  
*ekā vaktre tu dātavyā ghrāṇayugme tathā punaḥ* | erg. Inf. zu GPS 9.21b  
*akṣṇoś ca karṇayoś caiva dve dve deye yathā kramam* ||9|| erg. Inf. zu GPS 9.21b  
*atha liṅge tathā caikā tv ekām*<sup>734</sup> *brahmāṇḍake kṣipet* | erg. Inf. zu GPS 9.21ab  
*karayugme ca kaṇṭhe ca tulasīn*<sup>735</sup> *ca pradāpayet* ||10|| erg. Inf. zu GPS 9.21ab

... entsteht dann aufgrund der Verbindung mit dem [eigenen] *karman* eine bestimmte Krankheit,<sup>736</sup> o Vogel, als bloße bedingende Ursache [des Todes] für alle, entsprechend dem erzeugten *karman*. Derjenige, für den ein bestimmter Tod festgesetzt ist, der erreicht diesen sicherlich. Dann verlässt der Verkörperte (d.h. die Seele) aufgrund der Verbindung mit dem [eigenen] *karman* hier den eigenen Körper;<sup>737</sup> dann soll man [den Leichnam] auf die Erde legen, und [zwar] nachdem man [sie] mit Kuhmist bestrichen hat. Nachdem man Sesamkörner [und] *darbha*-Grasbüschel verstreut hat, soll man dann eine Goldmünze / ein [Stückchen] Gold in den Mund [des Leichnams] niederwerfen, ebenso nachdem man in der Nähe einer Basilikumpflanze einen Śālagrāma-Stein gelegt hat. Auf diese Weise und durch Hymnen des Sāma[veda] usw. gewährt das Sterben die Erlösung, und durch das Auseinanderwerfen von kleinen Goldstäbchen / -splittern in die *prāṇa*-Wohnstätten des Verstorbenen / Dahingegangenen. Eines [der Goldstäbchen / -splitter] aber ist in den Mund [des Verstorbenen] zu legen, genauso [eines] wieder in das Nasenpaar (d.h. in die beiden Nasenlöcher), [je] zwei sowohl auf die beiden Augen als auch in die beiden Ohren zu geben, der Reihe nach. Und dann ist ebenso je ein [Goldstäbchen / -splitter] auf das (männliche) Geschlechtsteil [des Verstorbenen zu legen]; aber eines soll man auf das „kleine Ei des Brahman“ (d.h. das Skrotum)<sup>738</sup> werfen. Und in das Handpaar (d.h. in die beiden Hände) und auf die Kehle soll man Basilikum(blätter) geben lassen.

In den folgenden Strophen wird kurz erörtert, was mit dem Leichnam zu geschehen hat, vom richtigen Bedecken des Leichnams bis zu den Handlungen beim Verbrennungsplatz.

<sup>731</sup> Die Halbstrophe 5.8ab der Ausgaben von Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya wiederholt sich in 5.14cd.

<sup>732</sup> Konjektur von °*vikṣapaiḥ*, das metrisch defektiv ist. Bei Apte 1950 und im pw findet sich ferner kein Substantiv *vikṣapa*. Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: °*vikṣepaiḥ*; ein Nominativ ist hier zwar möglich, aber weniger passend: allein das Werfen von Goldstäbchen / -splitter in die Körperöffnungen bewirkt ja noch nicht die Erlösung. Eine Parallelisierung zum Sterben scheint hier unangebracht.

<sup>733</sup> Nag Publishers: *pretaprāṇigrheṣu*.

<sup>734</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *caikā caikā*.

<sup>735</sup> Nag Publishers: *tulasīm*.

<sup>736</sup> Der GPS verdeutlicht mit *tasya* (anstelle von *tadā*), dass die Krankheit „für ihn“, d.h. für den Menschen entsteht.

<sup>737</sup> GP 5. / 15.4 unterscheidet sich lediglich durch das *tadā* vom GPS, wo anstelle dessen ein *yadā* steht, jedoch ergibt sich dadurch im GP ein ganz anderer Zusammenhang. So ist impliziert, dass man die Person, nachdem die Seele den Körper bereits verlassen hat, auf die mit Kuhdung vorbereitete Erde legen soll. Also handelt es sich demgemäß schon um den Leichnam des Verstorbenen.

<sup>738</sup> Zu *aṇḍaka* siehe Apte 1965: 26.

GP 5.15-16 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 15.14cd-16; 2.43cd-44ab (Nag Publishers)

*vikalendriyaṣaṃghāte*<sup>739</sup> *caitanye jaḍatām gate* | [14cd] vgl. GPS 1.27

*pracalanti tataḥ prāṇā yāmyair*<sup>740</sup> *nikaṭavartibhiḥ* ||15|| vgl. GPS 1.27

*ekībhūtaṃ jagat paśyed daivī dṛṣṭiḥ prajāyate* | [15]<sup>741</sup> siehe GPS 1.26c und vgl. GPS 1.26b

*bībhatsaṃ dāruṇaṃ rūpaṃ prāṇaiḥ kaṇṭhasamāśritaiḥ*<sup>742</sup> | {2.43cd} erg. Inf. zu GPS 1.29ab

*phenam udgirate so 'tha*<sup>743</sup> *mukhaṃ lālākulaṃ bhavet* ||16|| [16] {2.44ab} vgl. GPS 1.29ab

... Er sieht die ganze Welt als eins geworden; eine göttliche Schau entsteht. Ekelhaft, schrecklich ist die Erscheinungsform [des Menschen], wenn sich die Lebenshauche [schon] im Hals befinden ...

GP 5.24 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 15.24, 2.55ab (Nag Publishers)

*aspr̥śyaṃ jāyate tūrṇaṃ durgandhaṃ sarvaninditaṃ*<sup>744</sup> | vgl. GPS 9.40cd

*tridhāvasthā 'sya*<sup>745</sup> *dehasya krimiḍbhasmarūpataḥ*<sup>746</sup> ||24|| {2.55ab} vgl. GPS 9.41ab

GP 10.41 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya), keine Entsprechung bei Nag Publishers<sup>747</sup>

*dāhakriyādilopaś ca khaṭvādimṛtidoṣataḥ* | erg. Inf. zu GPS 9.16

*pretatvaṃ susthiraṃ tasya vākceṣṭādivivarjitam* ||41|| erg. Inf. zu GPS 9.16

Das Unterlassen der Ausführung der Verbrennung usw. und aufgrund des Fehlers, auf der Bettstelle usw. zu sterben, [ergibt sich] für ihn (d.h. den Sterbenden) überaus sicher der Zustand eines Pretas, in dem es keine Sprache, keine Bemühung usw. gibt.<sup>748</sup>

GP 12.11-13 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 22.11-13 (Nag Publishers)

*patanāt parvatānām ca*<sup>749</sup> *bhittipātena ye mṛtāḥ* |

*rajasvalādidoṣais tu na bhūmau mriyate yadi*<sup>750</sup> ||11|| erg. Inf. zu 9. 16c

<sup>739</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *vimalendriya*<sup>o</sup>, wobei es sich sicherlich um einen Druckfehler handeln muss, da hier von der fleckenlosen / reinen (*vimala*) Verbindung mit den Sinnen die Rede ist.

<sup>740</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *yāmayair*.

<sup>741</sup> Diese Halbstrophe findet sich nur in der Ausgabe von Nag Publishers.

<sup>742</sup> Nag Publishers 15.16b liest *kaṇṭhaṃ samāśritaiḥ* („wenn sich (die Lebenshauche) [schon] zum Hals geflüchtet haben“), was metrisch und grammatikalisch möglich ist. Nag Publishers 2.43cd liest metrisch korrekt *bībhatsaṃ tu tadā rūpaṃ prāṇaiḥ kaṇṭhagatair bhavet*, wodurch sich die Übersetzung folgend verändert: „Dann aber, wenn die Lebenshauche [schon] bis zum Hals gekommen sind, sollte die Erscheinungsform [des Menschen] ekelhaft werden.“

<sup>743</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *so 'pi*. Nag Publishers 15.16c: *kopi*.

<sup>744</sup> Nag Publishers 2.55ab liest anders *aspr̥śyaṃ kutsanīyaṃ ca tatkaṣaṇād eva jāyate* (metrisch korrekt): „Eben in diesem Augenblick wird er zu einem, der nicht [mehr] zu berühren ist, und zu etwas zu Vershmähendem.“

<sup>745</sup> Nag Publishers: *tridhāvasthā*; aufgrund des Ausfalls einer Silbe metrisch inkorrekt.

<sup>746</sup> Nag Publishers: *kṛmivḍmasmasaṃjñitā*.

<sup>747</sup> Siehe Bonazzoli 1984: 155.

<sup>748</sup> Diese Strophe entstammt dem 10. Kapitel des GP, welches sich mit folgenden Themen beschäftigt: die Ursachen dafür, dass man den Zustand eines *preta* erlangt, die Daseinsumstände eines *preta* sowie der Einfluss und Schaden, den ein *preta* auf die Menschen ausübt. GP 10.41 ist dabei die einzige hier im Kontext des Sterbens relevante Strophe. Zur Übersetzung des Kapitels siehe Abegg 1921: 239-235.

<sup>749</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *patanaṃ parvatādibhyo*, was metrisch aber inkorrekt und nicht konstruierbar ist.

<sup>750</sup> Diese Lesung ist zwar syntaktisch problematisch, da zuvor und auch in der folgenden Strophe der Plural gebraucht wird, aber inhaltlich passender. Die Ausgabe der Nag Publishers liest *na ca bhūmau*



*antarikṣe*<sup>751</sup> *mṛtā ye ca viṣṇusmaraṇavarjitāḥ* | erg. Inf. zu GPS 9.16, 8.19-20 und 8.25a  
*sūtakād iṣusamparkād duṣṭaśalyamṛtās*<sup>752</sup> *tathā*<sup>753</sup> ||12||  
*evamādibhir anyaiś ca kumṛtyuvaśagās tu ye* |  
*te sarve pretayonisthā vicaranti marusthale*<sup>754</sup> ||13||

Jene, die aufgrund eines Absturz von Bergen und durch den Zusammensturz einer Mauer gestorben sind, aber [auch jene, die] durch Gefahren wie Frauen während der Menstruation usw. [gestorben sind], [oder] wenn man nicht auf der Erde stirbt, jene, die im Luftraum gestorben sind, und [jene,] die ohne Viṣṇus Gedenken sind (d.h. die nicht Viṣṇus gedenken), ebenso [jene,] die durch eine Niederkunft entstandene Unreinheit, aufgrund des Kontakts mit einem Pfeil und durch einen bösen Fremdkörper<sup>755</sup> gestorben sind; jene, die durch eben [diese Gründe] usw. und durch andere einem üblen / schlimmen Tod erliegen, alle diese wandern, in einer Geburt als *preta* befindlich (d.h. zur Existenz als *preta* verdammt) in der Wildnis / Wüste umher.

GP 19.6-11 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya), GP 29.6-11, 2.6-12 (Nag Publishers)<sup>756</sup>  
*tilair darbhais ca bhūmyām vaikunṭhe tatra matir bhavet*<sup>757</sup> |<sup>758</sup> erg. Inf. zu GPS 9.4ab, 9b,

*matās ca ye* (metrisch korrekt), woraus sich folgende abweichende Übersetzung ergibt: „... und nicht jene, die hoch geachtet sind auf Erden“. Obwohl hier wie zuvor der Nominativ Plural verwendet wird, bleibt ein *ca* unerklärt und es ergibt sich kein befriedigender Sinn.

<sup>751</sup> Jīvānanda: *antarikṣe*.

<sup>752</sup> Jīvānanda: *°samparkā duṣṭaśalyamṛtās*. Pāṇḍeya: *°samparkā duṣṭaśalyamṛtās*. Obwohl metrisch korrekt, ist das erste Kompositum im Nominativ Plural nicht konstruierbar, da hier ein Ablativ verlangt wird. Es handelt sich wohl um die Vereinfachung des geminierten *d*.

<sup>753</sup> Gemäß der Ausgabe von Nag Publishers lautet dieser Vers: „... durch eine Niederkunft entstandene Unreinheiten [und] durch den Kontakt mit Hunden usw. [ergeben sich schon] hier auf Erden Existenzen von *preta*-s“ (*sūtakaiḥ śvādisamparkaiḥ pretabhāvā iha kṣitau*).

<sup>754</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen – metrisch zulässig – *mahīsthalīm*, was die Bedeutung des letzten *pāda* wie folgt verändert: „... wandern auf dem Erboden umher“.

<sup>755</sup> Zum Verständnis des Substantivs *śalya* siehe pw (VI / 214): „jeder in den Körper eingedrungene oder in demselben sich bildende fremdartige und Schmerz erregende Stoff“.

<sup>756</sup> Es besteht kein syntaktischer und inhaltlicher Zusammenhang mit der vorherigen Strophe, in der Vorschriften für den Sohn angeführt werden.

<sup>757</sup> Nag Publishers 29.6b liest *vai kuṭī dhātumatī bhavet*, womit die Zäsur in *vaikunṭhe* vermieden wird und ein anderer Sinn entsteht: „... sollte die Hütte reich an wesentlichen Bestandteilen / Ingredienzen werden“. Zur Bedeutung von *dhātu*, die von „Teil, Bestandteil / Element, Urstoff / Mineral, Metall“ reicht, siehe pw (III / 155) und auch Apte 1965: 524 („a constituent or essential part, an ingredient usw.“).

<sup>758</sup> Nag Publishers 2.6ab: *tiladarbhais ca bhūmyām vai kuṭī ṛtumatī bhavet*; metrisch auch korrekt. Evtl. handelt es sich hier um eine Verlesung von *dhā* und *ṛ*, da das Adjektiv *ṛtumat* („coming regularly / enjoying the seasons / a woman in her menses“; siehe Apte 1965: 309) hier keinen rechten Sinn ergibt.

In der Ausgabe der Nag Publishers folgt auf die Strophe 2.6 eine zusätzliche Strophe: „Wenn nämlich die Menstruation vergangen ist, wo fürwahr ist dann die Schwangerschaft?“ (*yadā puṣpaṃ pranaṣṭam hi kva tadā garbhadhāraṇam | ādarāc ca tato bhūmau yena garbham pradhāryate* || 2.7; metrisch korrekt). Der Terminus *puṣpa* ist hier im Kontext der Menstruation zu verstehen; vgl. dazu die Bedeutung von *puṣpakāla* als „Menstruationszeit“ bei Apte 1965: 628 und Das 2003: 35-36, 62-63. Die zweite Halb-strophe ist mir jedoch unverständlich. Somit ergibt sich nun ein neuer Kontext für die vorherige Strophe und das nicht konstruierbare Substantiv *ṛtumatī* („Frau, die ihre Menstruation hat“) kann deshalb in den Text gekommen sein. Zu *ṛtu* vgl. auch Das 2003: 14-16 und zu *garbhadhāriṇī* („holder of the embryo / foetus“) als Gleichsetzung mit dem männlichen Geschlechtsteil vgl. Das 2003: 434. Shastri (1979 (II): 723) übersetzt die Strophe syntaktisch nicht nachvollziehbar: „A woman in her menses shall stay in the hut and lie on the bed bestrewn with sesame and darbha grass, on the ground. She shall put five gems in the mouth. Thus her foetus attains growth.“ Es erscheint relativ wahrscheinlich, dass die Strophen 2.6-7 einen Einschub darstellen, weil sie inhaltlich und thematisch eigentlich nicht in den Kontext der vorherigen und folgenden Strophen passen. Entsprechend könnte auch 29.6b gemäß 2.6 verändert worden

10-12, 16b

*pañcaratnāni vaktre tu yena*<sup>759</sup> *jīvaḥ prarohati* ||6|| {2.6} erg. Inf. zu GPS 9.21b  
*lepyā tu*<sup>760</sup> *gomayair bhūmis*<sup>761</sup> *tilān darbhan ca niḥṣipet*<sup>762</sup> | siehe GPS 9.16ab und GPS

9.4ab

*tasyām evāturo muktaḥ sarvaṁ dahati duṣkṛtaṁ*<sup>763</sup> ||7|| {2.8} erg. Inf. zu GPS 9.16  
*darbhatūlī nayet svargaṁ āturaṁ*<sup>764</sup> *tu na saṁśayaḥ* | siehe GPS 9.12  
*tilān tatra kṣipet vātha darbhe tūlikamadhyataḥ*<sup>765</sup> ||8||<sup>766</sup> {2.9}  
*sarvatra vasudhāpūtā*<sup>767</sup> *yatra lepo na vidyate* | vgl. GPS 9.18ab  
*yatra lepaḥ sthitas tatra punar lepena śudhyati* ||9|| {2.10} vgl. GPS 9.18cd  
*yātudhānāḥ piśācāś ca rākṣasāḥ krūrakarmiṇaḥ*<sup>768</sup> | erg. Inf. zu GPS 9.19ab  
*alipte hy*<sup>769</sup> *āturaṁ muktaṁ viśanty ete viyonayaḥ*<sup>770</sup> ||10|| {2.11} siehe GPS 9.19cd  
*nityahomaṁ*<sup>771</sup> *tathā śrāddhaṁ pādaśaucaṁ dvije tathā*<sup>772</sup> | siehe GPS 9.20ab  
*maṇḍalena vinā bhūmyāṁ kṛtaṁ apy akṛtaṁ bhavet*<sup>773</sup> ||11|| {2.12} siehe GPS 9.20c, erg. Inf.  
zu GPS 9.20d

sein. Im Pretakalpa des GP existiert ein Kapitel das sich mit dem Entstehen eines Menschen, der embryologischen Entwicklung, der Zusammensetzung des menschlichen Körpers und der Geburt beschäftigt [Kapitel 4 und 32 der Ausgabe Pañcānana Tarkatna 1890 (siehe Appendix 2.1., Nr. 13), Kapitel 22 der Ausgabe Jivānanda Vidyāsāgara 1890 (siehe Appendix 2.1., Nr. 12) und Kapitel 32 der Ausgabe Kṛṣṇadāsa Kṣemarāja 1906 (siehe Appendix 2.1., Nr. \*15)]. Kirfel 1976 hat in seinem Aufsatz dieses Kapitel ausführlich behandelt. Er hat eine Verskonkordanz des Kapitels anhand der vier Hauptausgaben erstellt (p. 330-331), den Sanskrit Text des Kapitels mit Berücksichtigung der Varianten ausgearbeitet (p. 332-339), eine Übersetzung des Kapitels erstellt (p. 340-345) sowie dieses kritisch und inhaltlich im Vergleich mit anderen medizinischen Werken ausgewertet (p. 345-356). Dieses Kapitel findet sich auch im GPS (6. *adhyāya*), vgl. dazu oben die Strukturanalyse des Kapitels auf p. 15 und die vollständige Übersetzung des 6. Kapitels bei Abegg 1921: 91-99. Jedoch stammen die oben angeführten Strophen 2.6-7 weder aus dem Pretakalpa noch aus dem GPS. Daher bleibt hier der Ursprung und auch der Sinn dieser Strophen vorerst ungelöst.

<sup>759</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā: *tena*.

<sup>760</sup> Bhattacharya und Pāṇḍeyā: *sulepyā*; metrisch zulässig.

<sup>761</sup> Nag Publishers: *bhūmim*; ein Akkusativ ist hier grammatikalisch unmöglich. Die Lesung ist wohl aus einer Verlesung von *-mis* / *-mim* entstanden.

<sup>762</sup> Nag Publishers: *niḥṣipet*.

<sup>763</sup> Nag Publishers liest *pātakam* („Verbrechen“) und in 2.8d: *kilbiṣam* („Vergehen“).

<sup>764</sup> Nag Publishers 2.9b: *āturasya*.

<sup>765</sup> Pāṇḍeyā: *pūlikamadhyataḥ* („aus einem Bündel heraus“?). Nag Publishers 2.9cd: *dharbhā[m]s tatra kṣipet vātha tūlīgendukamadhyataḥ* || „Oder dann sollte man dort aus einem Baumwollball heraus (?) *darbha*-Gräser werfen.“ Das Nomen *geṇḍūka* („Spielball“) kann auch *genduka* lauten, siehe pw (II / 177).

<sup>766</sup> Nag Publishers 29.8: *darbhamūlī nayet svargaṁ saṁsthitaṁ nātra saṁśayaḥ* | *darbhā[m]s tatra hi ye bhūmyāṁ tilayuktā na saṁśayaḥ* || Die zweite Halbstrophe ist jedoch nur mit Ergänzungen konstruierbar, da ein Verb fehlt.

<sup>767</sup> Nag Publishers 2.10a: ... *putā*.

<sup>768</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā: *°karmagāḥ*. Nag Publishers 2.11b: ... *kūrakarmiṇaḥ*.

<sup>769</sup> Nag Publishers: *hy* fehlt. Nag Publishers 2.11c liest *alepaṁ hy āturaṁ*, wodurch ein Bezug zum Todkranken hergestellt wird, nicht zur Erde, auf der er liegt, und ein Lokativ zu *mukta* fehlt.

<sup>770</sup> Nag Publishers liest *ete na saṁśayaḥ*: „... daran [besteht] kein Zweifel“.

<sup>771</sup> Nag Publishers 2.12a: *nityahomas*; der Nominativ ist hier syntaktisch nicht möglich.

<sup>772</sup> Nag Publishers liest *viprāṇāṁ pādaśodhanam* (metrisch zulässig), d.h. „die Fuß-Reinigung der Priester“.

<sup>773</sup> Nag Publishers liest *bhūmyāṁ kurvanty etac ca niṣphalam*, was die Übersetzung folgendermaßen verändert: „Sie führen das tägliche Grußopfer, ... bei einem Zweimalgeborenen aus, ohne einen Kreis auf der Erde; dies aber ist nutzlos.“ Nag Publishers 2.12cd liest *bhūmyāṁ āture mucyate na hi* || (metrisch zulässig; s. auch GPS 9.20d). Dies ist schwer verständlich; ohne Berücksichtigung von 2.12ab könnte man verstehen: „... denn ohne einen Kreis auf der Erde wird der Kranke (Konjektur zu *āturo*) nicht befreit“.

Durch Sesamkörner und Darbha-Gräser, auf die Erde [gestreut], sollte dort der Geist bei / in Vaikuṇṭha weilen. Fünf Juwelen [sollen] aber in den Mund [gelegt werden], durch welchen / wodurch die Seele hochwächst (d.h. aufbricht?). Die Erde ist aber mit Kuhmist zu bestreichen; [dann] soll man Sesamkörner und *darbha*-Gräser [darauf] niederwerfen. Auf eben dieser [Erde] verbrennt der Kranke – erlöst – alles schlecht Gemachte. Ein Büschel Darbha-Gras sollte aber den Kranken zum Himmel führen, daran besteht kein Zweifel. Oder dann sollte man dort aus dem Rispchen heraus (?) Sesamkörner auf das *darbha*-Gras werfen.

... Denn Yātudhāna-s und Piśāca-s [und] Rākṣasa-s, die durch Gräueltaten charakterisiert sind, die von geringer Geburt sind, lassen sich auf dem auf unbestrichener [Erde] gelassenen [Tod]kranken nieder. Das tägliche Grußopfer, ebenso die Manenspende [und] ebenso die Reinigung der Füße bei einem Zweimalgeborenen wären, obwohl ausgeführt, ohne einen Kreis auf der Erde [praktisch] nicht ausgeführt.

GP 19.12-15 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 29.12-15, 2.13ab-16cd (Nag Publishers)

*āturo mucyate naiva maṇḍalena vinā bhuvi* <sup>774</sup> [12ab] erg. Inf. zu GPS 9.20cd  
*brahmā viṣṇuś ca rudraś ca* <sup>775</sup> *śrīr hutāśana eva ca* <sup>776</sup> ||12|| [12cd] {2.13ab} vgl. GPS 9.17ab  
*maṇḍale copatiṣṭhanti* <sup>777</sup> *tasmāt kurvīta maṇḍalam* || [12ef] {2.13cd} vgl. GPS 9.17cd  
*anyathā mriyate yas tu vṛddho bālo* <sup>778</sup> *yuvāpi vā* <sup>779</sup> ||13|| erg. Inf. zu GPS 9.17  
*yonyantaram na gacchet sa* <sup>780</sup> *krīḍate vāyunā saha* || [13] {2.14} erg. Inf. zu GPS 9.17  
*tasyaivaṃ vāyubhūtasya na* <sup>781</sup> *śrāddham nodakakriyā* ||14|| [14cd] {2.15cd} <sup>782</sup> erg. Inf. Zu GPS 9.17  
*mama svedasamudbhūtās* <sup>783</sup> *tilās tārṣya pavitrakāḥ* | vgl. GPS 9.11a, s. auch GPS 9.11b  
*asurā dānavā daityā vidravanti tilais tathā* <sup>784</sup> ||15|| [15] {2.16cd} vgl. GPS 9.11cd

<sup>774</sup> Diese Halbstrophe fehlt im 2. *adhyāya* der Ausgabe der Nag Publishers, da entsprechende Elemente schon in 2.12cd erscheinen. Die Strophe 29.12 besteht in der Ausgabe der Nag Publishers aus 3 Versen.

<sup>775</sup> Nag Publishers: *brahmā rudraś ca viṣṇuś ca*; metrisch ebenso zulässig.

<sup>776</sup> Nag Publishers 2.13b: *śrīr hutāśas tathaiva ca*, was metrisch korrekt ist. *hutāśa* bedeutet wie *hutāśana* „das Feuer“.

<sup>777</sup> Nag Publishers liest *copatiṣṭhantas*, ein hier schwer als Prädikat konstruierbares Partizip Präsens Aktiv.

<sup>778</sup> Nag Publishers: ... *bālo vṛddho*; metrisch und grammatikalisch unerheblich.

<sup>779</sup> Nag Publishers 2.14ab liest *anyathā mriyate bālo vṛddhas tārṣya yuvā 'tha vā*, was metrisch korrekt, aber nicht sinnvoll mit dem folgenden konstruierbar ist („Andernfalls, o Tārṣya, stirbt das Kind, der Greis oder auch der Jüngling“).

<sup>780</sup> Jīvānanda: ... *na macchet sa*, eine Verlesung von *ga* und *ma*. Nag Publishers liest *yonyantaram sa vai gacchet*, metrisch zwar korrekt, jedoch mit ganz anderem Sinn: „... der geht fürwahr zu einer anderen Geburt ...“.

<sup>781</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā: *no*.

<sup>782</sup> In der Ausgabe von Nag Publishers findet sich ein zusätzlicher, mir unverständlicher Halbstrophe: *miśritaṃ lohatāmraṃ* (Konjektur für *lohatābhraṃ*) *tu tathaiva janma jāyate* (29.14ab) („vermischt, eisern-kupfern, jedoch entsteht eben so eine Geburt“) und *miśritaṃ lohitaśiraṃ tad evaṃ janma jāyate* (2.15ab).

<sup>783</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *°samutpannās*, womit sich in der Übersetzung kaum etwas ändert.

<sup>784</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *tilaiḥ sthitaiḥ*, metrisch korrekt, aber nur mit einer Ergänzung verständlich: „wegen der [am Erdboden] befindlichen Sesamkörner“. Nag Publishers liest *asurā dānavā*

Der Kranke wird eben nicht ohne [diesen] Kreis auf der Erde befreit / erlöst.

... Wer auf andere Weise (d.h. ohne dass man einen Kreis angefertigt hat) stirbt, [egal ob] Greis, Kind oder auch Jüngling, der geht nicht zu einer anderen (d.h. erneuten) Geburt [und] spielt mit dem Wind. Für diesen, der so zu Wind geworden ist, [gibt es] keine Manenspende [und] keine Wassergabe.

GP 19.17ab, 19-28 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 29.18ab, 29.20-29, 2.19ab, 2.21cd-28ab, 2.29-30ab (Nag Publishers)

*darbhā romasamutpannās*<sup>785</sup> *tilāḥ svedeṣu nānyathā*<sup>786</sup> 17ab [18ab] {2.19ab} siehe GPS 9.11-12

*darbhamūle sthito brahmā*<sup>787</sup> *darbhamadhye tu keśavaḥ*<sup>788</sup> | {2.21cd} siehe GPS 9.13ab  
*darbhāgre śaṅkaraṃ vidyāt trayo devāḥ kuṣe sthitāḥ*<sup>789</sup> ||19|| [20] siehe GPS 9.13c, vgl. 9.13d  
*viprā mantrāḥ kuṣā vahnīs tulasī ca khageśvara* | {2.22cd} siehe GPS 9.14ab  
*naite nirmālyatām yānti kriyamānāḥ*<sup>790</sup> *punaḥ punaḥ* ||20|| [21] {2.23ab} vgl. GPS 9.14cd  
*kuṣāḥ piṇḍeṣu nirmālyā brāhmaṇāḥ pretabhojane* | vgl. GPS 9.15ab  
*mantrāḥ śūdreṣu patitāś citāyām*<sup>791</sup> *ca hutāśanaḥ* ||21||<sup>792</sup> [22] siehe GPS 9.15cd  
*tulasī brāhmaṇā gāvo viṣṇur ekādaśī khaga* | {2.23cd} erg. Inf. zu GPS 8.26  
*pañcapravahāṇy eva bhavābdhau majjatām satām*<sup>793</sup> ||22|| [23] erg. Inf. zu GPS 8.26  
*viṣṇur ekādaśī gītā*<sup>794</sup> *tulasī vipradhenavaḥ* | {2.24} siehe GPS 8.26 a-c  
*apāre*<sup>795</sup> *durgasamsāre śaṭpadī muktidāyini* ||23|| [24] siehe GPS 8.26

*daityās tṛpyanti tiladānataḥ* (metrisch korrekt), wodurch sich folgende unterschiedliche Übersetzung ergibt: „Asura-s, Dānava-s [und] Daitya-s werden aufgrund der Sesam-Spende zufrieden.“

<sup>785</sup> Jīvānanda/Pāṇḍeya lesen *°samutpannāḥ* (mit Hiatus). Nag Publishers 2.19b: *°samudbhūtās*.

<sup>786</sup> Nag Publishers: *darbhā mallomasambhūtās tilāḥ svedasamudbhavāḥ* |, was metrisch ebenfalls zulässig ist: „Die Darbha-Gräser sind aus meinem Haar entstanden, die Sesamkörner sind aus [meinen] Schweiß-tropfen entstanden.“

<sup>787</sup> Nag Publishers liest metrisch korrekt *apasavyād ito brahmā*. Der Sinn ergibt sich nur gemeinsam mit der vorhergehenden Strophe, denn dort heißt es, dass Brahmā usw. (vermutlich Viṣṇu und Śiva) durch das Behängtsein mit der heiligen Schnur (*yajñopavīta*) auf der linken Schulter (d.h. wenn der Brahmane beim Opfer die heilige Schnur über die linke Schnur trägt) Befriedigung / Sättigung erlangen. Die Väter (d.h. die Ahnen) [und] die himmlischen Gottheiten werden befriedigt / gesättigt, wenn man die Schnur auf der rechten Seite trägt. (*savyaya yajñopavītena brahmādyās tṛptim āpnuyuḥ* | *apasavyena tṛpyanti pitaro dividevatāḥ* || [29.19]). Fraglich bleibt hier jedoch der Sinn des folgenden 29.20a: „Aufgrund [des Behängtseins mit der heiligen Schnur auf der] rechten [Schulter] ist Brahmā“(?).

<sup>788</sup> Nag Publishers 2.21d liest *madye devo janārdanaḥ* und steht dadurch GPS 9.13b hinsichtlich des Gottesnamens näher: „... in der Mitte [weit] der Gott Janārdana“.

<sup>789</sup> Nag Publishers 2.22b liest ... *smṛtāḥ*, was metrisch zwar korrekt ist, jedoch den Sinn verändert: „... die drei [eben genannten] Götter sind im [gesamten] Kuśa-Gras erinnert (d.h. tradiert)“.

<sup>790</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *bhogyamānāḥ*, was zwar metrisch zulässig ist, aber ungrammatisch, da es *bhujyamānāḥ* heißen müsste.

<sup>791</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *citāyān* (interner Sandhi). Nag Publishers liest hier den Ablativ *citāyās* („und wegen eines Scheiterhaufens das Feuer“).

<sup>792</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe ist nicht in der Normalform der Anuṣṭubh, sondern mit einer *na*-Vipulā verfasst.

<sup>793</sup> Nag Publishers 2.24b liest hier den Genitiv plural *nṛṇām*, was metrisch nicht möglich ist.

<sup>794</sup> Die Ausgaben von Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen hier *gaṅgā* anstelle von *gītā*.

<sup>795</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *asāre* und bezeichnen somit das Saṃsāra als „substanzlos, nutzlos, wertlos“, eine alte (alliterierende) Formel. Aufgrund der Charakterisierung des Saṃsāra als *durga*, scheint *apāra* hier jedoch besser zu passen.

*tilāḥ pavitrās trividhā darbhāś ca tulasīdalam*<sup>796</sup> |<sup>797</sup> {2.25} vgl. GPS 9.10ab  
*nivārayanti caitāni durgatīm*<sup>798</sup> *yāntam*<sup>799</sup> *āturam* ||24|| [25] vgl. GPS 9.10cd  
*hastābhyāñ ca dhṛtair*<sup>800</sup> *darbhais toyena prokṣayed bhuvam*<sup>801</sup> | {2.26} erg. Inf. zu GPS 9.4  
*mṛtyukāle kṣiped darbhan āturasya karadvaye*<sup>802</sup> ||25|| [26] erg. Inf. zu GPS 9.4  
*darbhais tu*<sup>803</sup> *kṣipyate yo 'sau darbhaś*<sup>804</sup> *tu pariveṣṭitaḥ* | {2.27} erg. Inf. zu GPS 9.9  
*viṣṇulokaṃ*<sup>805</sup> *sa vai yāti mantrahīno 'pi mānavaḥ* ||26|| [27] {2.28ab} erg. Inf. zu GPS 9.9  
*darbhatūlīgato*<sup>806</sup> *bhūmau darbhapāñis tu yo mṛtaḥ*<sup>807</sup> |<sup>808</sup> erg. Inf. zu GPS 9.12  
*prāyaścittaviśuddho 'sau saṃsāre 'pārasāgare*<sup>809</sup> ||27|| [28] {2.29.ab} erg. Inf. zu GPS 9.12  
*gomayenopalipte ca darbhasyāstarāṇe sthitaḥ*<sup>810</sup> | {2.29cd} siehe GPS 9.16ab  
*tatra*<sup>811</sup> *dattena dānena sarvaṃ pāpaṃ vyapohati* ||28|| [29] {2.30ab} erg. Inf. zu GPS 9.16ab

Die Darbha-Gräser sind aus [meinen] Körperhaaren entstanden, die Sesamkörner in [meinen] Schweißtropfen; [es ist] nicht auf andere Weise [vor sich gegangen]. In der Wurzel des Darbha-Grases weilt Brahmā, in der Mitte des Darbha-Grases aber Keśava (Viṣṇu), in der Spitze des Darbha-Grases soll man Śaṅkara wissen; [also] drei Götter weilen im Kuśa-Gras. Priester, Mantra-s, Kuśa-Gräser, Feuer und die Basilikumpflanze, o Khageśvara (Garuḍa), werden nicht unbrauchbar / uneinsetzbar, [auch] wenn sie immer wieder eingesetzt werden. Kuśa-Gräser sind in den *piṇḍa*-Reisbällchen unbrauchbar, Brahmanen bei einer Speisung von *preta*-s [uneinsetzbar], Mantra-s [sind unbrauchbar,] wenn sie unter Śūdra-s gefallen sind, und auf einem Scheiterhaufen das

<sup>796</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā und Nag Publishers 2.25cd: *tilāḥ pavitram atulaṃ darbhaś cāpi tulasī tathā* mit *na-Vipulā*. Was mit *tula* gemeint sein könnte, ist unklar; das Wort ist nicht belegt.

<sup>797</sup> Der erste *pāda* dieses Verses weist eine *bha*-Vipulā auf.

<sup>798</sup> Nag Publishers 2.26b liest fehlerhaft *durgatīm*.

<sup>799</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *durgatīm prāptam*, was wenig sinnvoll ist, da der Todkranke einen elenden Ort ja noch nicht erreicht hat.

<sup>800</sup> Nag Publishers liest *hastābhyām udbhṛtair*; metrisch korrekt und syntaktisch ebenso zulässig: „Mittels mit beiden Händen hochgehaltener ...“.

<sup>801</sup> Nag Publishers 2.26cd liest *hastābhyām udbhared darbhan toyena prokṣayed bhuvi*: „Mit beiden Händen soll man *darbha*-Gräser hochtragen [und] mit Wasser soll man auf der Erde sprenkeln.“

<sup>802</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *kārayed āturasya ca*, was metrisch zwar zulässig ist, aber keine Sinn ergibt: „(In der Todesstunde soll man *darbha*-Gräser werfen) und für den [Tod]kranken machen lassen.“ Nag Publishers 2.27b liest *karayor āturasya ca*, für das *kārayed āturasya ca* eine Verlesung darstellt.

<sup>803</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā und Nag Publishers: *darbheṣu*; ein Lokativ Plural passt hier syntaktisch nicht.

<sup>804</sup> Nag Publishers: *dabhas*.

<sup>805</sup> Nag Publishers 2.28a liest *viṣṇuloke*, was syntaktisch nicht paßt, da *√yā* mit Akkusativ oder Dativ des Ziels konstruiert wird.

<sup>806</sup> Hier schließe ich mich der Lesung von Bhattacharya / Pāṇḍeyā an. Jīvānanda liest *darbhatulī*<sup>o</sup> und die Ausgabe der Nag Publishers führt *darbhamūlī*<sup>o</sup> „eine Wurzel von *darbha*-Gras“.

<sup>807</sup> Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *darbhatūlīgataḥ prāñī saṃsthito bhūmiprṣṭhataḥ*; Jīvānanda hat *darbhatulīgataḥ* ... . Beides ist metrisch zulässig und lautet: „Das Lebewesen, welches sich, sich auf einem Büschel von *darbha*-Gräsern befindend, auf dem Rücken der Erde befindet ...“. Auch Nag Publishers führt diese Variante an, nur mit *darbhamūlīgataḥ* ... .

<sup>808</sup> Diese Halbstrophe fehlt im 2. *adhyāya* der Ausgabe der Nag Publishers.

<sup>809</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā: <'>*sārasāgare*. Nag Publishers 29.28d: <'>*pārasāgare* und 2.29b: *'sārasāgare*. Vgl. Fn. 795. Auch hier passt *apāra* besser zum Bild eines Ozeans.

<sup>810</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeyā lesen *sthite*, wodurch man als Locativus absolutus übersetzen kann: „Und wenn er sich auf der Streu von *darbha*-Gras auf einer mit Kuhdung bestrichenen [Stelle] befindet ...“.

<sup>811</sup> Nag Publishers 2.30a: *yena*.

Feuer. Die Basilikumpflanze, Brahmanen, Kühe, Viṣṇu, das *ekādaśī*[-Gelübde], o Vogel – [dies sind] eben die fünf Schiffe für die im Meer des weltlichen Daseins versunkenen rechtschaffenen Menschen. Viṣṇu, das *ekādaśī*[-Gelübde], die [Bhagavad]gītā, die Basilikumpflanze, Priester und Kühe – [diese] Sechsergruppe von Dingen gewährt im grenzenlosen unwegsamen Saṃsāra die Erlösung. ... Und mittels mit beiden Händen hochgehaltener *darbha*-Gräser soll man die Erde mit Wasser besprenkeln. In der Todesstunde soll man *darbha*-Gräser in die beiden Hände des Todkranken werfen. Wer aber von *darbha*-Gräsern umgeben mit *darbha*-Gräsern beworfen wird, dieser Mensch fürwahr geht hin zu Viṣṇus Welt, sogar ohne Mantra-s. Derjenige aber, welcher auf der Erde, auf einem Büschel von *darbha*-Gras befindend [und] *darbha*-Gras in der Hand haltend, gestorben ist, jener ist im Saṃsāra – einem grenzenlosen Ozean – gereinigt [, als ob er] ein Sühneritual [durchgeführt hätte]. Und der auf der Streu von *darbha*-Gras auf einer mit Kuhdung bestrichenen [Stelle] Befindliche sühnt durch eine dort gegebene Spende alles Üble.

GP 20.5-13, 16-19 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 30.5-13, 18ab, 19cd-20, 22cd-24ab (Nag Publishers)

*gām tilāṃś ca kṣitiṃ*<sup>812</sup> *hema yo dadāti dvijanmane*<sup>813</sup> | erg. Inf. zu GPS 8.33

*tasya janmārjitaṃ pāpaṃ tatksaṇād eva naśyati* ||5|| erg. Inf. zu GPS 8.33

*tilā gāvo mahādānāṃ mahāpātakanāśanam* | siehe GPS 8.34ab

*tad dvayaṃ dīyate vipre nānyavarṇe kadācana* ||6|| erg. Inf. zu GPS 8.33-34

*kalpitaṃ dīyate dānaṃ*<sup>814</sup> *tilā gāvaś ca medinī* | erg. Inf. zu GPS 8.33-34

*anyeṣu naiva varṇeṣu poṣyavarge kadācana* ||7|| erg. Inf. zu GPS 8.33-34

*poṣyavarge tathā śtrīṣu dānaṃ deyaṃ akalpitam* | erg. Inf. zu GPS 8.33-34

*ātura coparāge*<sup>815</sup> *ca dvayaṃ dānaṃ*<sup>816</sup> *viśiṣyate* ||8|| vgl. GPS 8.32ab

*ātura dīyate dānaṃ tatkalē copatiṣṭhati*<sup>817</sup> | [8] erg. Inf. zu GPS 8.32ab

*jīvataś*<sup>818</sup> *ca punar dattam upatiṣṭhaty asaṃskṛtam*<sup>819</sup> ||9|| erg. Inf. zu GPS 8.32ab

*satyaṃ satyaṃ punaḥ satyaṃ yad dattam vikalendriye* | [9] erg. Inf. zu GPS 8.28

*yac cānumodate putras*<sup>820</sup> *tac ca dānam anantakam* ||10|| siehe GPS 8.28cd

*ato dadyāt sa putro vā*<sup>821</sup> *yāvaj jīvaty asau ciram* | siehe GPS 8.31

<sup>812</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *tilāṃś ca gām kṣitiṃ*.

<sup>813</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *dvijottame* (metrisch zulässig), doch ist ein Lokativ hier schwer konstruierbar.

<sup>814</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya liest *vipre*: „Im Falle eines Priesters werden Sesamkörner und Kühe [und auch] Land zugerichtet gegeben.“

<sup>815</sup> Nag Publishers: *voparāge*; wohl eine Verlesung von *co-* / *vo-*.

<sup>816</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *tu dānaṃ deyaṃ aśeṣataḥ*: „... ist die Gabe ohne Rest / vollständig zu geben“, was weniger passend ist. Ferner ist die Kombination *x ca y tu* problematisch.

<sup>817</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen ... *dānaṃ yāvad deho <'>vatiṣṭhati* „(Im Falle eines [Tod]-kranken wird die[se] Spende gegeben) solange der Körper dasteht / besteht.“

<sup>818</sup> Emendation von *jīvatas*. Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen den hier unpassenden Instrumental Singular *jīvata*.

<sup>819</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *asaṃvṛtam* („unbedeckt“), was aber keinen Sinn ergibt.

<sup>820</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *putra*.

<sup>821</sup> An dieser Stelle könnte man zu *suputro vā* konjizieren. Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *ato dadyāt suputreṇa*, was syntaktisch nicht möglich ist.

*ativāhas tathā preto bhogān ca labhate yataḥ* ||11|| [10] siehe GPS 8.31

*asvathāturakāle tu dehapāte kṣitisthite* | erg. Inf. zu GPS 8.31

*dehe tathātivāhasya parataḥ prīṇanam bhavet* ||12|| [11]<sup>822</sup> erg. Inf. zu GPS 8.31

*tilā<sup>823</sup> lohama<sup>824</sup> hiranyaṃ ca kārpaśaṃ lavaṇaṃ tathā* | vgl. GPS 8.33ab

*saptadhānyaṃ kṣitir gāva ekaikaṃ pāvanam smṛtam* ||13|| [13] vgl. GPS 8.33cd

*viṣṇoḥ smaraṇamātreṇa prāpyate paramā gatiḥ*<sup>825</sup> ||16ab [18ab] erg. Inf. zu GPS 8.8ab

*bhūmiṣṭhaṃ pitaraṃ dṛṣṭvā<sup>826</sup> ardhonmīlitalocanam* ||16cd|| [19cd] vgl. GPS 8.30ab

*tasmin kāle suto yas tu sarvadānāni dāpayet* | 17ab [20ab] siehe GPS 8.29ab

*svasthānāc calite śvāse dānaṃ yac cātūre dadet* ||17cd||<sup>827</sup> vgl. GPS 1.28a, erg. Inf. zu GPS 8.29ab

*aśvamedho mahāyajñāḥ kalāṃ nārhati ṣoḍaśīm* | 18ab [22cd] erg. Inf. zu GPS 8.29ab

*dharmātmā sa ca putro 'pi devatābhiḥ prapūjyate*<sup>828</sup> ||18cd|| [23ab] erg. Inf. zu GPS 8.29ab

*dāpayed yas tu dānāni hy āturaṃ pitaraṃ prati*<sup>829</sup> ||19ab|| [23cd] erg. Inf. zu GPS 8.29ab

*lohadānaṃ ca dātavyaṃ bhūmiyuktena pāṇinā* ||19cd|| [24ab] (nicht relevant)

Derjenige, der eine Kuh, Sesamkörner, ein [Stück] Erde [und] Gold an einen Zweimalgeborenen spendet, für den vergeht das Üble, welches [von ihm] während der Geburt (d.h. im Verlauf der jetzigen Existenz) bewirkt wurde, in genau diesem Augenblick. Sesamkörner [und] Kühe [sind] die [selbst] schwere Verbrechen vernichtende „große Spende“. Diese beiden werden im Falle eines Priesters gegeben, niemals [aber] im Falle einer Person, die einer anderen Klasse zugehört. Die Gabe, Sesamkörner und Kühe [und auch] Land, wird zugerichtet (d.h. speziell vorbereitet) gegeben, niemals jedoch im Falle der anderen Klassen [und] im Falle der Gruppe von [Verwandten,] die man zu ernähren hat. Im Falle der Gruppe von [Verwandten,] die man zu ernähren hat, ebenso im Falle von Frauen, ist die Gabe nicht zugerichtet (d.h. so wie sie natürlich ist) zu geben. ... Im Falle eines [Tod]kranken wird die[se] Spende gegeben und wird ihm zu eben dieser Zeit zuteil (d.h. zu eben dieser Zeit erhält er den Lohn für die Spende). Und für einen Lebenden wieder gegebene wird [ihm] als Unzubereitetes zuteil (d.h. wird [ihm] als Unzubereitetes gegeben). Wahrheit, Wahrheit [und] noch einmal Wahrheit ist das, was im Falle [einer Person, deren] Sinne defektiv sind gegeben worden ist, und [das,] welchem [sein] Sohn freudig zustimmt, auch das ist eine unendliche Spende.

<sup>822</sup> In der Ausgabe von Nag Publishers lautet die Strophe 30.12 folgendermaßen: *paṅgāv andhe ca kāṇe ca hy ardhonmīlitalocane | tileṣu darbhān saṃstīrya dānam uktaṃ tad akṣayam* || „Die Gabe im Falle eines Lahmen und eines Blinden und eines Halbbliquen, [und] eines, dessen Augen zur Hälfte [nur] geöffnet sind, nachdem man auf die Sesamkörner *darbha*-Gräser gestreut hat, die ist unvergänglich.“ Die Strophe würde eher vor Strophe 11 passen.

<sup>823</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen hier im Singular *tilam* („ein Sesamkorn“).

<sup>824</sup> Nag Publishers: *lauham*, was auch „eisern“ bedeuten kann.

<sup>825</sup> Jivānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *paramāṃ gatim*, was aber syntaktisch nicht möglich ist.

<sup>826</sup> Die Ausgabe der Nag Publishers hat zusätzlich *hy* (wohl zur Tilgung des Hiatus).

<sup>827</sup> Die zweite Halbstrophe in der Ausgabe der Nag Publishers lautet: „... – [was] sich [selbst] gegenüber [der Ausführung] ein[es] *śrāddha* in Gayā auszeichnen würde – dieser Sohn erfreut [seine] Familie“ (*gayāśrāddhād viṣīyeta sa putraḥ kulanandanaḥ* ||) [20cd] erg. Inf. zu GPS 8.29ab.

<sup>828</sup> Nag Publishers: ... *sa nu putro vai devair api supūjyate* (metrisch zulässig); Partikel *su* tritt normalerweise nicht in Verbindung mit Verben auf. *pra* wird jedoch oft zu *su* verlesen.

<sup>829</sup> Nag Publishers/Pāṇḍeya lesen statt der hier zum Akkusativ passenden Präposition *prati* das Nomen *bhuvī* („auf der Erde“).

Aus diesem Grund soll der Sohn spenden, so lange jener (d.h. der Vater) [noch] lebt, in Folge wovon der Hinübergehende [und] ebenso der *preta* Nahrung erlangt. In der Zeit des Sterbens des Kranken aber, wenn der Körper fällt [und] wenn sich der Körper auf der Erde befindet, sollte so der Hinübergehende danach zufriedengestellt werden.

... Durch das bloße Gedenken an Viṣṇu wird der höchste Zustand erreicht. Welcher Sohn aber, der, wenn er den Vater auf der Erde liegen sieht, mit halb geöffneten Augen, zu dieser Zeit alle Gaben spenden lässt, und was [er], wenn sich der Atem von seinem eigenen Platz (d.h. vom Körper) fortbewegt hat, im Falle des [Tod]kranken (d.h. für den Todkranken) spenden sollte, [davon] ist das Pferdeopfer, das große Opfer, nicht ein Sechzehntel wert. Und dieser rechtschaffene Sohn seinerseits wird von den Göttern verehrt. Welcher (Sohn) aber Gaben zu Gunsten des [tod]kranken Vaters spenden lassen sollte und eine Eisen-Spende, mit auf der Erde befindlicher Hand zu geben ... .

GP 20.31-32ab, 34-35 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 30.37, 39-40 (Nag Publishers)

*matsyaḥ kūrmo varāhaś ca naraśiṃho 'tha vāmanaḥ* | vgl. GPS 8.10ab

*rāmo rāmaś ca kṛṣṇaś ca buddhaḥ kalkis tathaiva ca* ||31|| vgl. GPS 8.10cd

*etāni daśa nāmāni smartavyāni sadā budhaiḥ* | 32ab [37]<sup>830</sup> vgl. GPS 8.11ab

*ātura ca dadet nyāsaṃ*<sup>831</sup> *viṣṇupūjāṃ ca kārayet* | erg. Inf. zu GPS 8.7

*aṣṭākṣaram mahāmantram*<sup>832</sup> *japed vā dvādaśākṣaram* ||34|| [39] vgl. GPS 8.7cd

*pūjayec chuklapuṣpaiś ca naivedyair ghr̥tapācitaiḥ* | erg. Inf. zu GPS 8.7

*tathā gandhaiś ca dhūpaiś ca śrutisūktair anekaśaḥ*<sup>833</sup> ||35|| [40] erg. Inf. zu GPS 8.7

Und bei einem [Tod]kranken soll man einen *nyāsa* ausführen und eine *pūjā* [zu Ehren] Viṣṇus machen. Man soll den großen achtsilbigen Mantra oder den zwölfsilbigen murmeln. Man soll mit weißen Blumen und Süßigkeiten, die in Ghee gekocht worden sind, verehren, ebenso sowohl mit Duft als auch Räucherwerk [und] vielfach mit Hymnen aus der Offenbarung.

<sup>830</sup> Nag Publishers: *matsyaṃ kurmaṃ ca vārāhaṃ nāraśiṃhaṃ ca vāmanaṃ* | *rāmaṃ rāmaṃ ca kṛṣṇaṃ ca buddhaṃ caiva sakalkinam* | *etāni daśa nāmāni smartavyāni sadā budhaiḥ* ||37||, was metrisch, aber nicht syntaktisch möglich ist. Nag Publishers liest bei *vārāhaṃ* die zweite Silbe irrtümlich lang.

<sup>831</sup> Die Ausgabe von Nag Publishers liest hier *dānaṃ*, woraus sich in der Übersetzung der Unterschied ergibt, dass anstelle des *nyāsa* eine „Spende“ gegeben werden soll.

<sup>832</sup> Nag Publishers: *aṣṭākṣaram tathā mantram* (metrisch korrekt): „(Man soll) ebenso den achtsilbigen Mantra ...“.

<sup>833</sup> Nag Publishers liest *śrutismṛtim anūditaḥ*, was metrisch korrekt, aber nicht konstruierbar ist.



GP 21.23-27, 31 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 31.25ab, 26-29, 33 (Nag Publishers)

*jātasya martyaloke 'smin*<sup>834</sup> *prāṇino maraṇaṃ dhruvam* | [25ab]<sup>835</sup> generelle Aussage  
*pūrvakāle mṛtānāṃ tu prāṇināṃ*<sup>836</sup> *ca khageśvara* ||23|| erg. Inf. zu GPS 9.38cd  
*sūkṣmo bhūtvā tv asau vāyur nirgacchaty āsyamaṇḍalāt*<sup>837</sup> | [26] siehe GPS 9.38cd  
*navadvārai romabhiś ca janānāṃ*<sup>838</sup> *tālurandhrakāt*<sup>839</sup> ||24||<sup>840</sup> erg. Inf. zu GPS 9.37  
*pāpiṣṭhānām apānena jīvo niṣkrāmati dhruvam* | [27] erg. Inf. GPS 1.29cd  
*śarīraṇ ca patet*<sup>841</sup> *paścān nirgate maruṭīśvare*<sup>842</sup> ||25|| vgl. GPS 9.39ab  
*kālāhataḥ*<sup>843</sup> *pataty eva nirādāhāro yathā drumah* | [28] vgl. GPS 9.39cd  
*prthivyāṃ līyate prthivī āpaś caiva tathāpsu ca* ||26|| vgl. GPS 9.42ab  
*tejas tejasi līyeta samīre ca samīraṇaḥ*<sup>844</sup> | vgl. GPS 9.42cd  
*ākāśe ca tathākāśaḥ*<sup>845</sup> *sarvavyāpī tu*<sup>846</sup> *śaṅkare* ||27|| [29] vgl. GPS 9.43ab

*pañcendriyasamāyuktaṃ sakalair viṣayaiḥ saha* | siehe GPS 9.44ab  
*praviśet sa*<sup>847</sup> *nave dehe*<sup>848</sup> *grhe dagdhe yathā grhī* ||31|| [33] vgl. GPS 9.45cd

Der Tod eines in dieser Menschenwelt geborenen Lebewesens ist sicher und zuvor [schon der] der bereits (*tu* ?) gestorbenen Lebewesen.<sup>849</sup> Dieser, o Herr der Vögel, Wind aber, nachdem er subtil geworden ist, tritt aus dem Kreis des Mundes (d.h. aus dem Mund) heraus, durch die neun [Körper-]Öffnungen und durch die [Körper-]haare [oder] aus der Gaumenöffnung der Menschen.<sup>850</sup> Bei den schlechtesten [Menschen] geht die Seele [beim Tod] gewiß / sicherlich durch den Anus weg. ... Die [Seele] sollte zusammen mit sämtlichen Objekten [und] verbunden mit den fünf Sinnen in einen neuen

<sup>834</sup> Nag Publishers: *jātasya mṛtyuloke vai*, woraus sich folgende nicht sehr sinnvolle Bedeutung ergibt: „In der Welt des Todes fürwahr ist der Tod eines geborenen Lebewesens sicher.“

<sup>835</sup> In der Ausgabe der Nag Publishers findet sich ein zusätzlicher Vers, der aber keinen rechten Sinn ergibt: *mṛtiṃḥ (=smṛtiṃ?) kuryāt svadharmēṇa yāsyataś ca parantapa* ||25cd|| „Er soll gemäß dem eigenen *dharma* und für den, der gehen wird, Gedenken praktizieren, o Erhitzer der Feinde!“

<sup>836</sup> Nag Publishers: *ca prāṇināś*; dies ist eine unmögliche Form, die evtl. für *prāṇinaś* steht, was aber schwer konstruierbar ist.

<sup>837</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *asya tadgalāt*, was zwar metrisch korrekt, aber schwer verständlich: „aus dieser dessen Kehle“.

<sup>838</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *jātānām*: „... der Geborenen“.

<sup>839</sup> Nag Publishers liest den hier unpassenden Lokativ *tālurandhrake*.

<sup>840</sup> Der dritte *pāda* dieses Verses ist mit einer *ra*-Vipulā verfasst.

<sup>841</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *kuṇapaṃ patate*: „Der tote Körper / die Leiche fällt ...“.

<sup>842</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *maruṭīśvare* („der Herr der Winde“).

<sup>843</sup> Nag Publishers liest *vātāhataḥ*, das aber keinen rechten Sinn ergibt: „vom Wind (*vāta*) getroffen“.

<sup>844</sup> Nag Publishers: *samīraṇaḥ samīraṇe* (metrisch ebenfalls korrekt).

<sup>845</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya: *tathākāśaṃ*, eine ebenso gut mögliche Variante, da das Substantiv *ākāśa* maskulin und neutrum ist.

<sup>846</sup> Bhattacharya und Nag Publishers: *ca*.

<sup>847</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya liest hier die Perfektform *praviveśa*.

<sup>848</sup> Nag Publishers liest hier den Akkusativ *navaṃ dehaṃ*, der syntaktisch ebenso möglich ist.

<sup>849</sup> Die Strophe 23 ist von allgemein erklärender Natur. Sie steht nicht in direktem Zusammenhang mit dem Sterbeprozess. Daher könnte sich auch Strophe 24 auf einen allgemeinen Sachverhalt beziehen. Die Hervorhebung der Subtilität des Windes und die Behandlung der Sterbeweise der schlechtesten Menschen in 25 deuten jedoch darauf hin, dass es nun um den Sterbeprozess geht. Mit *pūrvakāla* könnte die Zeit gemeint sein, die bereits der jetzigen Erfahrung entzogen ist.

<sup>850</sup> Die Körperöffnungen wurden schon in GP 1.15-17 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = 11.7cd-9ab (Nag Publishers) thematisiert.

Körper eintreten, wie ein Hausherr [in ein neues Haus einzieht], wenn [sein altes] Haus abgebrannt ist.

GP 28.2-10 (Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya) = GP 38.4-9ab, 10cd-11ab, 9cd-10ab, 11cd-ef, 12 (Nag Publishers)

*mānuṣyaṃ bhārate varṣe trayodaśasu jātiṣu* | [4]<sup>851</sup> erg. Inf. zu GPS 16.114  
*samprāpya mriyate tīrthe*<sup>852</sup> *punarjanma na vidyate* ||2|| erg. Inf. zu GPS 16.114  
*ayodhyā mathurā māyā kāśī kāñcī avantikā* | [5] vgl. GPS 16.114  
*purī dvāravatī jñeyāḥ*<sup>853</sup> *saptaitā mokṣadāyikāḥ* ||3|| vgl. GPS 16.114  
*saṃnyastam iti yo brūyāt prāṇaiḥ kaṇṭhagatair api* | [6] vgl. GPS 9.35ab  
*mṛto viṣṇupuraṃ yāti na punar jāyate kṣitau*<sup>854</sup> ||4|| vgl. GPS 9.35cd  
*sukṛd uccaritaṃ yena harir ity akṣaradvayam* | [7] erg. Inf. zu GPS 8.13  
*baddhaḥ parikaras tena mokṣāya gamanaṃ prati* ||5|| erg. Inf. zu GPS 8.13  
*kṛṣṇa kṛṣṇeti kṛṣṇeti yo mām smarati nityaśaḥ* | [8] erg. Inf. zu GPS 8.12  
*jalam bhittvā yathā padmaṃ narakād uddharāmy aham* ||6|| [9ab] erg. Inf. zu GPS 8.12  
*śālagrāmaśilā yatra pāpadoṣakṣayāvahā* | [10cd] vgl. GPS 9.5a, siehe GPS 9.5b  
*tatsannidhānamaraṇān muktir jantoh suniścita*<sup>855</sup> ||7||<sup>856</sup> [11ab] vgl. GPS 9.5cd  
*śālagrāmaśilā*<sup>857</sup> *yatra yatra dvāravatī śilā* | [9cd] erg. Inf. zu GPS 9.5  
*ubhayoh saṃgamo yatra muktis tatra na saṃśayaḥ* ||8|| [10ab] siehe GPS 9.5cd  
*ropanāt pālanāt sekān namaḥsparśanakīrtanāt*<sup>858</sup> | [11cd] erg. Inf. zu GPS 9.6  
*tulasī dahate pāpaṃ nṛṇāṃ janmārjitaṃ khaga* ||9|| [11ef] erg. Inf. zu GPS 9.6  
*jñānahrade*<sup>859</sup> *satyajale rāgadveṣamalāpahe* | [12ab] vgl. GPS 16.111ab  
*yaḥ snāto mānase tīrthe na sa lipyeta pātakaiḥ* ||10||<sup>860</sup> [12cd] vgl. GPS 16.111c,  
 siehe 16.111d

Nachdem man in dreizehn Geburten ein Menschsein in Bharatas Kontinent (d.h. Indien) erlangt hat, [dann] stirbt man an einem rituellen Badeplatz [und] es gibt keine Wiedergeburt [mehr]. Derjenige, von dem die beiden Gutes tuenden Silben „Ha-ri“ ausgesprochen worden sind, der ist gegürtet (d.h. gerüstet) dafür, in Richtung *mokṣa* zu gehen. Derjenige, der immer an mich denkt [mit] „Kṛṣṇa, Kṛṣṇa“ [und] „Kṛṣṇa“, den ziehe ich aus der Hölle heraus (d.h. rette ich aus der Hölle), genauso wie einen Lotus, nachdem er das Wasser geteilt hat (d.h. aus dem Wasser herausgewachsen ist). Nach

<sup>851</sup> Die Strophe 38.4 in der Ausgabe von Nag Publishers besteht nur aus einer Halbstrophe.

<sup>852</sup> Nag Publishers liest *tat prāpya mriyate kṣetre* (metrisch korrekt): „nachdem man das erreicht hat, stirbt man an einem heiligen Platz ...“.

<sup>853</sup> Nag Publishers liest *jñeyā*, womit sich unpassenderweisen ein Bezug auf *dvāravatī* ergeben würde.

<sup>854</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *punarjanma na vidyate* (metrisch korrekt): „... [und] es gibt keine Wiedergeburt [mehr]“.

<sup>855</sup> Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya lesen *muktis tatra na saṃśayaḥ* (metrisch korrekt): „... erfolgt die Erlösung, daran besteht keine Zweifel“.

<sup>856</sup> Der dritte *pāda* dieser Strophe weist eine *na-Vipulā* auf.

<sup>857</sup> Nag Publishers: *śālagrāmajilā*.

<sup>858</sup> Nag Publishers liest *sekād dhyānasparśanakīrtanāt* (metrisch korrekt), woraus sich folgender Unterschied ergibt: „Aufgrund des ... Besprengens, Vertiefens (*dhyāna*, d.h. religiöses Nachsinnen; Kontemplation), Berührens ...“.

<sup>859</sup> Nag Publishers liest fehlerhaft *hṛdi* „Herz“.

<sup>860</sup> Der erste *pāda* dieser Strophe weist eine *bha-Vipulā* auf.

dem Sterben in der Nähe eines [Ortes], an dem es einen Śālagrāma-Stein, der zum Vergehen von Üblem und Fehlern führt, gibt, steht die Erlösung für den Menschen ganz fest. Wo immer [sich] ein Śālagrāma-Stein [und] ein Dvārāvātī-Stein [finden und] wo [auch] immer es ein Zusammenkommen der beiden gibt, dort ist die Erlösung [gewiß]; [daran] besteht kein Zweifel. Aufgrund des Hochziehens, Pflegens, Besprengens, Verehrens, Berührens und preisenden Erwähnens verbrennt die Tulasī[-Pflanze] das Üble der Menschen, das während der Geburt (d.h. im Laufe einer Existenz) erworben worden ist, o Vogel. Derjenige, der am geistigen rituellen Badeplatz, dessen See die Erkenntnis [und] dessen Wasser die Wahrheit ist, welcher die Unreinheit[, die] durch [Gefühle wie] Liebe und Hass [entsteht,] tilgt, gebadet hat,<sup>861</sup> der sollte nicht durch Vergehen / üble Taten beschmiert (d.h. verunreinigt) werden.

GP 49.102-116 (Nag Publishers)<sup>862</sup>

Dieser Textabschnitt wurde von Naunidhirāma wortgetreu in sein Kompendium übernommen (Ausgabe von Śarma 1949). Die zwei geringfügigen Abweichungen zum GP sind bei den betreffenden Strophen 16.104 und 113 in Teil III. 1 vermerkt.

---

<sup>861</sup> Abegg (1921: 227) übersetzt: „Wer im Jñānahrada, im Satyajala, das alle Flecken von Liebe und Haß tilgt, im Mānasatīrtha badet, der erlangt die Erlösung.“ Abegg erwähnt zwar die mögliche Auflösung der Komposita versteht aber die drei Termini tatsächlich als echte Badeplätze. Siehe dazu auch Abegg 1921: 24.

<sup>862</sup> Dieser Abschnitt ist in den Ausgaben von Jīvānanda/Bhattacharya/Pāṇḍeya nicht vorhanden.



## IV. Appendices

### Appendix 1: Synopse zu den ausgewählten Textabschnitten des GPS

#### 1.1. Idente bzw. fast idente Stellen<sup>863</sup>

S <sup>864</sup>	GPS	GP Pretakalpa		Sonstige
		Jivānanda Bhattacharya Pāṇḍeya	Nag Publishers (Kṣemarāja)	
1.1	1.15ab			BhG 16.17ab
1.2	1.16			BhG 16.16
1.3	1.19	5.4	15.4	
1.4	1.21-25			BhāP III 30.14-18
1.5	1.26b	--	15.15d	
1.6	1.27	5.15	15.14cd-15ab	
1.7	1.27cd	--	2.43ab	
1.8	1.28a	20.17cd	--	
1.9	1.29ab	5.16cd	15.16cd, 2.44ab	
1.10	8.7cd	20.34cd	30.39cd	
1.11	8.10-11ab	20.31-32ab	30.37	
1.12	8.18 8.19-20			ViP III 7.33 BhāP VI 3.28-29
1.13	8.22			BhāP VI 1.18
1.14	8.30ab	20.16cd	30.19cd	
1.15	8.32ab	20.8cd	30.8cd	
1.16	8.33	4.39, 20.13	14.43cd-44ab, 30.13	
1.17	8.33	--	4.7	
1.18	9.3ab	5.6ab	15.6ab	
1.19	9.5	28.7	38.10cd-11ab	
1.20	9.10	19.24	29.25, 2.25cd-26ab	
1.21	9.11	19.15	29.15, 2.16	
1.22	9.13d	19.19d	29.19d, 2.22b	
1.23	9.14cd	19.20cd	29.21cd, 2.23ab	
1.24	9.15ab	19.21ab	29.22ab	
1.25	9.17	19.12cd-13ab	29.12, 2.13	
1.26	9.18	19.9	29.9, 2.10	
1.27	9.33d	5.8b	15.8b	
1.28	9.35	28.4	38.6cd-7ab	

<sup>863</sup> Die Vergleichsstellen aus dem GP sind in Teil III. 2 mit ihren Varianten angeführt, aber nicht übersetzt, sondern mit dem Verweis „vgl. GPS ...“ versehen. Die weiteren Vergleichsstellen finden in Teil II Berücksichtigung.

<sup>864</sup> Laufende Nummer in der Synopse, auf die auch in Teil II. verwiesen wird.

1.29	9.39	21.25cd-26ab	31.28	
1.30	9.40cd	5.24ab	15.24ab, 2.55ab	
1.31	9.41ab	5.24cd	15.24cd	
1.32	9.42-43ab	21.26cd-27	31.29	
1.33	9.45cd	21.31cd	31.33cd	
1.34	16.102-116	--	49.102-116	
1.35	16.103-106	--	49.103-106	BhāP II 1.15-18
1.36	16.108	--	49.108	BhG 8.13
1.37	16.111	28.10	38.12	
1.38	16.114	28.3	38.5cd-6ab	
1.39	16.110			BhG 15.5

## 1.2. Ähnliche Stellen<sup>865</sup>

S	GPS	GP Pretakalpa		Sonstige
		Jīvānanda Bhattacharya Pāṇḍeya	Nag Publishers (Kṣemarāja)	
2.1	1.26c	--	15.15cd	
2.2	1.27-28	--	2.41ab-42cd	
2.3	8.23cd			BhāP VI 1.19cd
2.4	8.26a-c	19.23	29.24, 2.24cd-25ab	
2.5	8.28cd	20.10cd	30.10ab	
2.6	8.29ab	20.17ab	30.20ab	
2.7	8.31	20.11	30.10	
2.8	8.34ab	20.6ab	30.6ab	
2.9	9.3cd-4	5.6cd-7	15.6cd-7	
2.10	9.11-12	19.17ab	29.18ab, 2.19ab	
2.11	9.12	19.8ab	29.8ab, 2.9cd	
2.12	9.13a-c	19.19a-c	29.20a-c, 2. 21cd-22a	
2.13	9.14ab	19.20ab	29.21ab, 2.22cd	
2.14	9.15cd	19.21cd	29.22cd	
2.15	9.16ab	19.28ab	29.29ab, 2.29cd	
2.16	9.16ab und 4ab	19.7ab	29.7ab, 2.8ab	
2.17	9.19	19.10	29.10, 2.11	
2.18	9.20a-c	19.11a-c	29.11a-c, 2.12a-c	
2.19	9.20cd	19.12ab	29.12ab	
2.20	9.21b	5.7b	15.7b	
2.21	9.25			Vikramacarita 183
2.22	9.33a	5.8a	15.8a	
2.23	9.36/37	1.16	11.8cd-9ab	
2.24	9.38cd	21.24ab	31.26cd	
2.25	9.44ab	21.31ab	31.33ab	

<sup>865</sup> Die Vergleichsstellen aus dem GP sind in Teil III. 2 mit ihren Varianten angeführt und übersetzt; mit „siehe GPS ...“ wird auf die entsprechende Stelle im GPS verwiesen. Sonstige Vergleichsstellen werden in Teil II berücksichtigt.

### 1.3. Zusätzliche Stellen<sup>866</sup>

S	GPS	GP Pretakalpa		Sonstige
		Jīvānanda Bhattacharya Pāṇḍeya	Nag Publishers (Kṣemarāja)	
3.1	1.15/16			BhG 16.17cd
3.2	1.19	5.5	15.5	
3.3	1.19cd	--	2.40b-d	
3.4	1.24	--	2.53	
3.5	1.27-28	--	2.46ab-47cd	
3.6	1.28-29	--	2.53ab-55ab	
3.7	1.29ab	5.16ab	15.16ab, 2.43cd	
3.8	1.29cd	1.17ab	--	
3.9	1.29cd	21.25ab	31.27cd	
3.10	8.7	20.34ab	30.39ab	
3.11	8.7	20.35	30.40	
3.12	8.8ab	20.16ab	30.18ab	
3.13	8.12	28.6	38.8cd-9ab	
3.14	8.13	28.5	38.7cd-8ab	
3.15	8.25-26	1.13cd	11.5cd	BhG 8.6 (ähnlich)
3.16	8.26	19.22	29.23, 2.23cd-24ab	
3.17	8.28	20.10ab	30.9cd	
3.18	8.29ab	--	30.20cd	
3.19	8.29ab	20.17d-19ab	30.20d-23cd	
3.20	8.31	20.12	30.11	
3.21	8.32ab	20.9	30.8-9ab	
3.22	8.33	--	4.4	
3.23	8.33	20.5	30.5	
3.24	8.33-34	20.6cd-8ab	30.6cd-8ab	
3.25	8.34	--	4.8	
3.26	9.4	19.25	29.26, 2.26cd-27ab	
3.27	9.5	28.8	38.9cd-10ab	
3.28	9.6	28.9	38.11cd-ef	
3.29	9.4ab, 9b, 10-12, 16b	19.6ab	29.6ab	
3.30	9.9	19.26	29.27, 2.27cd-28ab	
3.31	9.12	19.27	29.28, 2.29ab	
3.32	9.16	10.41	--	
3.33	9.16	19.7cd	29.7cd, 2.8cd	
3.34	9.16	12.11cd-13	22.11cd-13	
3.35	9.16ab	19.28cd	29.29cd, 2.30ab	
3.36	9.17	19.13cd-14	29.13-14, 2.14-15	

<sup>866</sup> Die Vergleichsstellen aus dem GP sind ebenfalls in Teil III. 2 mit Varianten angeführt und übersetzt. Sie bieten zusätzliche Informationen zu den in der jeweiligen Stelle des GPS angesprochenen Themen; mit „erg. Inf. zu GPS ...“ wird auf die entsprechende Stelle im GPS verwiesen. Die weiteren Vergleichsstellen werden in Teil II berücksichtigt.

3.37	9.20d	19.11d	29.11d, 2.12d	
3.38	9.21ab	5.8cd-10cd	15.8cd-10cd	
3.39	9.21b	19.6cd	29.6cd/2.6cd	
3.41	9.35	--	4.37	
3.42	9.37	1.15	11.7cd-8ab	
3.43	9.37	21.24cd	31.27ab	
3.44	9.38cd	21.23cd	31.26ab	
3.45	16.114	28.2	38.4cd-5ab	

## Appendix 2: Annotierte Bibliographie der Ausgaben des GP und GPS<sup>867</sup>

### 2.1. Die Ausgaben des Garuḍapurāṇa

#### \*1. Ausgabe des Jñānasāgarachāpakhāna

Titel: *Atha garuḍapurāṇaprārambhaḥ*.

Herausgeber: Jñānasāgarachāpakhāna.

Ort, Verlag, Jahr: Mumbaī: Jñānasāgarachāpakhāna, 1863 [Saṃvat 1919].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: LC (Call Nr.: BL1140.4.G38 1863 Sans).

#### \*2. Ausgabe von ? [mit Übers.]

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: ?

Ort, Verlag, Jahr: Surat, 1870 [Saṃvat 1927].

Sprache: Sanskrit, Gujarati.

Schrift: Gujarati.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200; Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Übersetzung in die Gujarati.

#### \*3. Ausgabe der Ijādakīśana Press [mit Komm.]

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Ijādakīśana Press.

Ort, Verlag, Jahr: Agra: Ijādakīśana Press, 1874.

Sprache: Sanskrit, Hindi.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200; Stietencron 1992: 441.

<sup>867</sup> Jene Ausgaben, die mit einem Asterisk (\*) gekennzeichnet sind, konnte ich nicht einsehen.



Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Hindī-Kommentar.

**\*4. Ausgabe der Jvālāprakāśa Press [mit Komm.]**

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Jvālāprakāśa Press.

Ort, Verlag, Jahr: Meerut: Jvālāprakāśa Press, 1878 [Saṃvat 1935], Second Edition: 1882 [1939].

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200; Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Hindī-Kommentar.

**\*5. Ausgabe der Jvālāprakāśa Press [mit Komm.]**

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Jvālāprakāśa Press.

Ort, Verlag, Jahr: Khairnagar<sup>868</sup>: Jvālāprakāśa Press, 1881 / 1882 [Saṃvat 1938].

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200; Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Hindī-Kommentar.

**6. Ausgabe von Chaṭṭopādhyāya [mit Übers.]**

Titel: *Garuḍapurāṇam, rasikamohana chaṭṭopādhyāyakartṭṛka saṃgrhīta.*

Herausgeber: Rasikamohana Chaṭṭopādhyāya.

Ort, Verlag, Jahr: Dhākā: Chaṭṭopādhyāya, ca. 1882.

Sprache: Sanskrit, Bengalī.

Schrift: Bengalī.

Quelle: Stietencron 1992: 441; UB Tübingen (25 B 650).

Bemerkung: siehe auch GP, Nr. \*8. Sanskrit-Textausgabe in bengalischer Schrift mit Übersetzung in die Bengalī. Die UB Tübingen besitzt eine von Würmern teilweise sehr in Mitleidenschaft gezogene Ausgabe (Titelblatt fehlt) ca. aus dem Jahr 1882. Kopie davon in meinem Besitz.

**\*7. Ausgabe von Lal**

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Munshi Kanheya Lal.

Ort, Verlag, Jahr: Mathurā, 1884.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 145.

Bemerkung: Textausgabe in 34 *adhyāya*-s.

---

<sup>868</sup> Khairnagar ist einerseits der Name einer Ortschaft in der Nähe von Meerut und andererseits auch der Name eines der zehn Tore von Meerut, das in Richtung der gleichnamigen Ortschaft ausgerichtet ist.

**\*8. Ausgabe von Chaṭṭopādhyāya**

Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Rasika Mohana Chaṭṭopādhyāya.

Ort, Verlag, Jahr: Calcutta, 1885.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: siehe auch GP, Nr. 6.

**\*9. Ausgabe von Tarkālaṅkāra [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Candrakumāra Tarkālaṅkāra.

Ort, Verlag, Jahr : Calcutta: Jyotiṣaparakāśa Press, 1884 / 1885 [B.S. 1292].

Sprache: Sanskrit, Bengalī.

Schrift: Bengalī.

Quelle: Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des GP mit Übersetzung in die Bengalī.

**\*10. Ausgabe der Nūtana Saṃsāra Press [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Nūtana Saṃsāra Press.

Ort, Verlag, Jahr: Calcutta: Nūtana Saṃsāra Press, ca. 1885.

Sprache: Sanskrit, Bengalī.

Schrift: Bengalī.

Quelle: Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des GP mit Übersetzung in die Bengalī.

**\*11. Ausgabe der Rahamāṇī Press**

Pretakalpa – Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Rahamāṇī Press.

Ort, Verlag, Jahr: Meerut: Rahamāṇī Press, 1886 [Saṃvat 1943].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200; Stietencron 1992: 441.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa.

**12. Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara**

Titel: *Garuḍapurāṇam – Maḥarṣivedavyasapraṇītam.*

*Śrījīvānandavidyāsāgarabhaṭṭācāryyeṇa saṃskṛtam prakāśitaṇca.*

Herausgeber: Bhaṭṭācārya Jīvānanda Vidyāsāgara.

Ort, Verlag, Jahr: Calcutta: Saraswati Press, 1890.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 144, Heidelberg (Ind 52 B 116 / 705), LC (Call Nr.: Microfiche 97 / 61230 (B) So Asia); Rocher 1986: 175; Stietencron 1992: 441, Tübingen (Fa 34). Gebundene Kopie in Wien (Ind B 2008-985).

Bemerkung: Textausgabe in 2 Abschnitten mit 229 und 35 *adhyāya*-s. Abegg verwendet diese Ausgabe.

### 13. Ausgabe von Tarkaratna [mit Übers.]

Titel: *Garuḍapurāṇam: kṛṣṇadvaipāyanamaharṣi-śrīvedavyāsa-praṇitam. Paṇḍita-varaśrīyuktapañcānanatarkaratnena sampāditam. Śrīyuktavīrasimhaśāstriṇā Śrīyuktadhīrānandakāvyānidhinā ca pariśodhitam.*

Herausgeber: Pañcānana Tarkaratna. Überarbeiter: Vīrasimha Śāstri, Dhīrānanda Kāvyānidhi.

Ort, Verlag, Jahr: Calcutta: Vaṅgavāsī Press, 1890 [Śakābda 1812]. [Second Edition: 1930-1931. Nachdruck: 1985].

Sprache: Sanskrit, Bengalī.

Schrift: Bengalī.

Quelle: Bonazzoli 1984: 144, 146<sup>869</sup>, Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 441-442, UB Tübingen (24 A 7427).

Bemerkung: Siehe GP, Nr. 28. Textausgabe in Sanskrit bestehend aus einem Pūrva-khaṇḍa (243 *adhyāya*-s) und einem Uttarakhaṇḍa (45 *adhyāya*-s) mit Übersetzung in die Bengalī. Das Anfertigen einer Kopie der Ausgabe von 1930 / 1931 in der UB Tübingen war leider unmöglich, da das Buch zu weit in die Mitte gebunden ist.

### \*14. Ausgabe von Sharma [mit Komm.]

Garuḍapurāṇa – Pretakalpa

Herausgeber: Harihar Sharma.

Ort, Verlag, Jahr: Benares: Harihar Sharma, 1906.

Sprache: Sanskrit, Nepālī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200, Stietencron 1992: 442.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Nepālī-Kommentar.

### \*15. Ausgabe von Kṣemarāja [mit Komm.]

Titel: *Atha saṭīkām* [sic] *Garuḍapurāṇa* [sic] *prārabhyate* (LC).

Herausgeber: Śrīkṛṣṇadāsa Kṣemarāja.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Venkatesvara Steam Press, 1906. [Saṃvat 1963, Sake 1828].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 144<sup>870</sup>, Italienischer Verbundkatalog (CN0049- Biblioteca civica- Fossano- CN, Code: ITVCCUNTO0\1195992), LC (Call Nr.: BL1140.4.G38, 1907 Sans Cage [1907, Saṃvat 1964]), Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 442.

<sup>869</sup> Er gibt das Jahr 1907 [B. S. 1314] für diese Ausgabe an. Die Ausgabe beruht auf einem Manuskript des Pretakalpa mit 45 *adhyāya*-s, das bis heute nur einmal gefunden wurde (Kathmandu, National Archives: MS 1159 / 90), und das als ‚Sāroddhāra‘ bezeichnet wird.

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*18, \*23 und 27 und GPS, Nr. 17 (Nachdruck?). LC: Text und Kommentar in Sanskrit. Irritierend sind die weiteren Angaben der LC: „Colophon: *iyam Naunidhi-rāmeṇa mayā ṭikāḥṭādarāt*”; Other authors: Naunidhirāma.“ Titel der Ausgabe des Italienischen Verbundkatalogs: „(*Garudapurana*): *atha garudamahapurana-praram-bhah*.“ Gemäß den Angaben der LC handelt es sich um eine Ausgabe des GPS, dann müsste aber Nag Publishers eine andere Ausgabe zum Nachdruck verwendet haben. Weiters findet man im Internet bei Gretil<sup>871</sup> eine Ausgabe des GP – basierend auf der Ausgabe des Kṛṣṇadāsa Kṣemarāja 1906.

**\*16. Ausgabe von Hariprasāda [mit Übers.]**

Titel: *Atha Garuḍapurāṇam bhāṣaṭīkāśahitaṃ prārabhyate*.

Herausgeber: Vrajavallabha Hariprasāda.

Ort, Verlag, Jahr: Mumbai: Vrajavallabha Hariprasāda, 1924.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: LC (Call Nr.: BL1140.4.G3842 A35 1924 Hind Cage).

Bemerkung: Textausgabe in 34 *adhyāya*-s mit Übersetzung in die Hindī.

**\*17. Ausgabe der Satyanāma Press [mit Komm.]**

Garuḍapurāṇa – Pretakalpa

Herausgeber: Satyanāma Press.

Ort, Verlag, Jahr: Benares: Satyanāma Press, ca. 1925.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 200, Stietencron 1992: 442.

Bemerkung: Textausgabe des Pretakalpa mit Hindī-Kommentar.

**\*18. Ausgabe der Lakṣmī-Veṅkaṭeśvara Press [mit Komm.]**

Titel: *Garuḍapurāṇam bhāṣaṭīkāśametam*.

Herausgeber: Lakṣmī-Veṅkaṭeśvara Press.

Ort, Verlag, Jahr: Kalyāṇanagaryām: Lakṣmī-Veṅkaṭeśvara Press, 1932 [Saṃvat 1989; Śaka 1854].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Kirfel (1976: 330).

Bemerkung: Es handelt sich um eine mehrfach abgedruckte Ausgabe, die Abegg bearbeitet haben soll. Siehe GP, Nr. \*15 (Nachdruck?) und Nr. \*23.

---

<sup>870</sup> Bonazzoli (1984: 144) gibt für diese Ausgabe 49 *adhyāya*-s an, die ebenfalls auf das Manuskript aus Kathmandu mit 45 *adhyāya*-s basieren. „Khemraj Shrikrishnadas in his introduction to the Garuḍapurāṇa thanks Thakur Mahan Chandra of Lahore for having given him the MS of the Purāṇa, which must have contained all the 49 *adhyāya*-s published by Veṅkaṭeśvara.”

<sup>871</sup> Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, siehe: [www.sub.unigoettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil.htm](http://www.sub.unigoettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm).

**\*19. Ausgabe von Upāsa [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Mādhavaprasāda Upāsa.

Ort, Verlag, Jahr: Benares, 1934.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Stietencron 1992: 442.

Bemerkung: siehe GPS, Nr. \*10: ähnliche Angaben; evtl. ident? Textausgabe mit Übersetzung in die Hindī.

**\*20. Ausgabe von Śarmā [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇa

Herausgeber: Khūbacanda Śarmā.

Ort, Verlag, Jahr: Lucknow, 1940.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Stietencron 1992: 442.

Bemerkung: siehe GPS, Nr. \*12: ähnliche Angaben; evtl. ident? Textausgabe mit Übersetzung in die Hindī.

**\*21. Ausgabe von Ācārya [mit Komm.]**

Titel: *Atha saṭīkaṃ Garuḍapurāṇaṃ prārābhyate / granthoṃ Ācāryopābhidhārāmātmajanārāyaṇaśarmaṇā saṃskṛtaḥ.*

Herausgeber: Nārāyaṇa Rāma Ācārya.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Nirṇayasāgara Press, 1949.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München (Sigel: 19); BV0352 75371.

Bemerkung: Siehe GPS, Nr. \*5, \*9, \*11 und 13. Textausgabe des GP.

**22. Ausgabe von Pāṇḍeya**

Titel: *Śrīkṛṣṇadvaipāyana 'vyāsa' maharṣipraṇītaṃ. Śrīgaruḍamahāpurāṇaṃ.*

Herausgeber: Rāmateja Pāṇḍeya.

Ort, Verlag, Jahr: Kāśī: Paṇḍita-Pustakālaya, 1963. [Nachdruck: Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavana, 1986].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 144, LC (Call Nr.: BL1135.P73 A15 Sans), Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 442, UB Tübingen (27 A 20158).

Bemerkung: Textausgabe in 264 Kapiteln. LC: „Notes: Romanized.“ Kopie des Preta-kalpa in meinem Besitz. Gemäß Gangadharan (1972: 110) beruht diese Ausgabe auf der Edition von Jīvananda (GP, Nr. 12).

**\*23. Ausgabe von Śrīveṅkaṭeśvara**

Titel: *Atha Garuḍamahāpurāṇaprārambhaḥ*.

Herausgeber: Śrīveṅkaṭeśvara.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Śrīveṅkaṭeśvara, 1963.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Universität Heidelberg (Ind 52B 69 / 984 GF).

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*15 und \*18. Textausgabe des GP.

**24. Ausgabe von Bhattacharya**

Titel: *Śrīmaharṣivedavyāsapraṇītāṃ garuḍapurāṇam. Hindībhūmikāviśayānukramaṇī-pāṭhasamīkṣādibhiḥ sampāditam. Garuḍapurāṇam of Maharṣi Vedavyāsa*. Edited with Introduction, Indexes and Textual Criticism (in Hindī). [*Kashi Sanskrit Series* 165].

Herausgeber: Ramshankar Bhattacharya.

Ort, Verlag, Jahr: Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964. [Nachdruck: 1998].

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 144, COPAC (University Library: North Wing, Floor 5. 834: 01.b.15.189), FB Wien (Ph I 3:15), LC (Call Nr.: BL1135.P73 B5 Sans), Heidelberg (Ind S 100::165), Indologisches Seminar Tübingen ZB 165, Rocher 1986: 175, Stietencron 1992: 442, Verbundkatalog Norwegen (UHS, ISBN: 81-86937-08-0 (ib.); Position: Mes INDO Sp I Gar).

Bemerkung: Textausgabe in 221 und 35 Kapiteln. „No variant readings are given. The appendices contain 1. lists of parallel passages in GaP and *smṛti* literature and of mentions of GaP in *smṛti* literature, 2. subject index (“viśayānukramaṇī”), 3. *śloka* index of the *nītisāra* section GaP 108-115.” (Stietencron). LC: „Notes: Romanized.“ Nag Publishers (1984: 7) meint, es handelt es dabei um eine kritische Ausgabe. Gemäß Gangadharan (1972: 110) beruht diese Ausgabe auf der Edition von Jīvānanda (GP, Nr. 12). Einen Nachdruck aus dem Jahr 1998 findet man in der Staatsbibliothek Berlin (4 A 14703) und in Norwegen. Mit dem Titel: *Garuḍapurāṇam: hindī-bhūmikā-viśyānukramaṇī-pāṭhasamīkṣādibhiḥ sampādaditam*. Kāśī saṃskṛta granthamālā 165, 1998.

**\*25. Ausgabe von Śarmā [mit Übers.]**

Titel: *Garuḍapurāṇa. Sampādaka śrīrāma śarmā*. Band 1-2. (Stietencron).

Herausgeber: Śrīrāma Śarmā (1911-1990).

Ort, Verlag, Jahr: Bareilī: saṃskṛti saṃsthāna, 1968.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: LC (Call Nr.: PK3261.G3 1968 (Orien Sans)), Stietencron 1992: 443.

Bemerkung: Textausgabe mit Einleitung und Übersetzung in die Hindī.

**\*26. Teilausgabe von Bonazzoli**

Titel: *Considerations on a New Method of Critically Editing the Purāṇa-s*.

Herausgeber: Giorgio Bonazzoli.

Ort, Verlag, Jahr: Varanasi: All-India Kashiraj Trust, 1985.

Sprache: Englisch und Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī und Latein-Schrift.

Quelle: In: *Purāṇa* 27,2: 381-434.

Bemerkung: Auf den Seiten 394-434 findet sich eine kritische Ausgabe des 5. Kapitels des GP (Pretakalpa).

### 27. Ausgabe der Nag Publishers

Titel: *The Garuḍa Mahāpurāṇam*. Introduction, Texts, Textual Corrections and Verse-Index.

Herausgeber: Rājendranātha Śarmā und Nāgaśaraṇa Siṃha.

Ort, Verlag, Jahr: Delhi: Nag Publishers, 1984.

Sprache: Sanskrit und Englisch.

Schrift: Devanāgarī und Latein-Schrift.

Quelle: FB Wien (Ph I 3:204; Ind C 17055), Stietencron 1992: 443-444.

Bemerkung: siehe GP, Nr. \*15. Stietencron 1992: 444: „Reprint of a Venkateśvara edition (Ācārakāṇḍa 240 chs; Pretakhaṇḍa, Dharmakāṇḍa 41 chs; Brahmakāṇḍa 29 chs) ...“.

### 28. Ausgabe von Tarkaratna und Nyāyatīrtha [mit Übers.]

Titel: *Śrīmanmaharṣikṛṣṇadvaipāyana-vedavyāsa praṇīta garuḍapurāṇam*.

Herausgeber: Pañcānana Tarkaratna [Hrsg., Übers.] (1867-1940), Śrījīva Nyāyatīrtha [Hrsg., Einl.].

Ort, Verlag, Jahr: Kalikātā: Nababhārata Pābaliśārsa, 1985 [B.S. 1392].

Sprache: Sanskrit, Bengali.

Schrift: Bengali.

Quelle: COPAC (University Library: North Wing, Floor 5. 836: 11.c.95.1083.), LC (Call Nr.: BL1140.4.G382 B46 1985 Ben), Stietencron 1992: 444, UB Tübingen (28 A 5875).

Bemerkung: siehe GP, Nr. 13. Stietencron: „Edition (partial) of the Sanskrit text in Bengali characters, with Bengali translation printed on the lower part of each page. Reprint of the edition by Pañcānana Tarkaratna, revised by his son who has added a brief preface. The text comprises two khaṇḍas ( 1. 243 chs; 2. 45 chs.).“ LC, etwas anderer

Titel: *Śrīmanmaharṣikṛṣṇadvaipāyana-vedavyāsa praṇīta; Pañcānana Tarkaratna karṭṛka sampādita, Śrījīva Nyāyatīrtha karṭṛka paridṛṣṭa*). Unter demselben Titel wie in der LC findet man es auch im COPAC. UB Tübingen: *Garudapurāṇam: (mūla samskrta, pathantara o bāṅganubada sameta) / Bedavyāsa prāṇita. Pañcānana Tarkaratna karṭṛka sampādita*.) Staatsbibliothek München: BV 000842456 (gleicher Titel wie in der UB).

### \*29. Ausgabe von Cītaguppa.

Titel: *Garuḍamahāpurāṇam (brahmakāṇḍa) / sampādakāḥ Padmanābhācārya Cītaguppa*.

Herausgeber: Padmanābhācārya Cītaguppa.

Ort, Verlag, Jahr: Bangalore: Viśvamadhvamahāpariṣat, ca. 2000.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Unibibliothek Würzburg (BV019667734. Uni Würzburg (Sigel: 20)).

Bemerkung: Textausgabe des Brahmakhaṇḍa.

**\*30. Ausgabe von Gōḍā [mit Komm.]**

Titel: *Garuḍapurāṇam: savyākhyānāndhratātparyasahitam.*

Herausgeber: Venkaṭeśvara Śāstri Gōḍa.

Ort, Verlag, Jahr: Cennai: Vāviḷla Rāmasvāmi Śāstrulu and Sans, 2005.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī und Telugu.

Quelle: LC (BL1140.4.G38 2005 Tel).

Bemerkung: Sanskrit-Text des GP in Telugu-Schrift mit Kommentar.

**\*31. Ausgabe von Dutt [mit Übers.]**

Titel: *Śrīgaruḍamahāpurāṇam. The Garuḍa Mahāpurāṇam: Sanskrit Text with English Translation and Notes.* English Translation by M.N. Dutt; Text & Edited by Pushpendra Kumar. Band 1-2.

Herausgeber: Pushpendra Kumar [Einl.].

Ort, Verlag, Jahr: Delhi: Eastern Book Linkers, 2006.

Sprache: Sanskrit und Englisch.

Schrift: Devanāgarī und Latein-Schrift.

Quelle: LC BL1140.4.G382 E56 2006.

Bemerkung: enthält einen Index.

## 2.2. Die Ausgaben des Garuḍapurāṇasāroddhāra<sup>872</sup>

**\*1. Ausgabe von Gauḍabrāhmaṇa**

Titel: *Garuḍapurāṇa sāroddhāra: An Epitome of the Garuḍapurāṇa.*

Herausgeber: Śrīdhara Gauḍabrāhmaṇa.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Jñānasāgara Press, 1862 / 1863 [Saṃvat 1919].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: COPAC (Edinburgh- Main Library- Special Collections- Ys.2.57 / 2), Rocher 1986: 177, Fn. 202, 203, Stietencron 1992: 870.

---

<sup>872</sup> Gemäß Abegg (1921: 28) findet man diesen Text einerseits auf zwei Lithographien, die beide aus Bombay aus dem Jahre 1862 [Saṃvat 1919] und 1881 [Śaka 1803] stammen und wahrscheinlich identisch sind. Dies bestätigt auch Teza 1879: 395. Andererseits findet man den Text in der Ausgabe von Nirṇayasāgara Press 1903 mit der Abegg selbst arbeitete: „Die beiden Texte sind identisch; während jedoch der Druck eine sorgfältige, durchaus brauchbare Textgestalt aufweist, zeigt die Lithographie von 1881 viele orthographische Nachlässigkeiten und Entstellungen.“



Bemerkung: „In 1865 Weber drew attention to the fact that an 1862 edition, in Bombay, was not the Pretakalpa of the Garuḍa°, but the Garuḍapurāṇasāroddhāra” (Rocher: 177).

**\*2. Ausgabe der Dattaprasāraka Press [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Dattaprasāraka Press.

Ort, Verlag, Jahr: Poona: Dattaprasāraka Press, 1878.

Sprache: Sanskrit, Marāṭhī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203.

Bemerkung: Textausgabe mit Übersetzung in die Marāṭhī.

**\*3. Ausgabe der Jagadīśvara Press [mit Komm.]**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Jagadīśvara Press.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Jagadīśvara Press, 1878 / 1879 [Śaka 1801].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietenron 1992: 870.

Bemerkung: Textausgabe mit „Navanidhirāma’s own ṭīkā“ (Rocher 1986).

**4. Ausgabe von Teza**

Titel: *Sentenze Indiane*. In: Annali delle Università Toscane 16, 1: 357-404.

Herausgeber: Emilio Teza.

Ort, Verlag, Jahr: Pisa, 1879.

Sprache: Sanskrit, Italienisch.

Schrift: Latein-Schrift.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietenron 1992: 1234, UB Leipzig (Ges.-Schr. 68m.).

Bemerkung: Textausgabe des GPS von Naunidhirāma in Appendix III, pp. 395-401. (Stietenron / Rocher). Kopie in meinem Besitz: Tatsächlich handelt es sich um eine Zusammenfassung einiger Themen des GPS, wobei Teza selbst als Quelle das GP nennt. Thematik: Yama, der Weg zu ihm, die Höllen, Yamas Boten, die Vaitaraṇī etc. mit Angaben über Textstellen in den Fußnoten.

**\*5. Ausgabe von Paṃśīkara [mit Komm.]**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Vāsudeva Lakṣmaṇa Śāstrī Paṃśīkara.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Nirṇayasāgara Press, 1903.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietenron 1992: 870.

Bemerkung: Textausgabe mit Kommentar. (Stietenron). Evtl. handelt es sich um die Vorlage zweier Nachdrucke: siehe GP, Nr. \*21 und GPS, Nr. \*9, \*11, 13. Diese Ausgabe wurde von Abegg (1921: 28) verwendet.

**6. Ausgabe von Wood & Subrahmanyam [mit Übers.]**

Titel: *The Garuda Purāṇa (Sāroddhāra)*. With English Translation and an Introduction from Srish Chandra Vasu. [*The Sacred Books of the Hindus* 9].

Herausgeber: Ernest Wood, S.V Subrahmanyam.

Ort, Verlag, Jahr: Allahabad: Paṇini Office, Bhuvaneswarī Āśrama, Bahadurganj, 1911.

[Nachdruck: New York: AMS Press, 1974 und Delhi: Super Printers, 2000].

Sprache: Sanskrit, Englisch.

Schrift: Devanāgarī, Latein-Schrift.

Quelle: FB Wien (Ph I 3: 233), Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietencron 1992: 870.

Bemerkung: Textausgabe und Übersetzung des GPS in das Englisch, “which is merely a condensed summary of the Pretakalpa (= Uttarakhaṇḍa) of the GarP, ...” (Stietencron).

Leider findet man in dem Buch keinerlei Angaben über die verwendete Ausgabe. Ich stelle fest, dass in dieser Ausgabe oft falsche Worttrennungen bzw. Zusammenschreibungen zu vermerken sind. Bei einigen Worten werden ständig *v* und *b* verwechselt, das heißt, Druckfehler sind keine Seltenheit und die Übersetzung ist ebenfalls oft fehlerhaft.

**\*7. Ausgabe der Vavilla Press [mit Übers.]**

Titel: *Śrī Garuḍapurāṇamu: savyākhāyānāndhra tātparya sahitamu*.

Herausgeber: Vavilla Press.

Ort, Verlag, Jahr: Madras: Vavilla Rāmasvāmi Śāstri & Sons Press, 1924. [Nachdruck: 1951].

Sprache: Sanskrit, Telugu.

Schrift: Telugu.

Quelle: Berlin (Berliner Staatsbibliothek 4 A 18342, Nachdruck: 1951), British Library (14018.bb.15), Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietencron 1992: 870.

Bemerkung: Sanskrit-Textausgabe in Telugu-Schrift mit annotierter Übersetzung ins Telugu. Garuḍapurāṇa zusammen mit Naunidhirāmas Sāroddhāra.

**\*8. Ausgabe der Sarasvatī Power Press**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Sarasvatī Power Press.

Ort, Verlag, Jahr: Rajahmundry: Sarasvatī Power Press, 1927.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Telugu.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietencron 1992: 871.

Bemerkung: Sanskrit-Textausgabe in Telugu-Schrift.

**\*9. Ausgabe der Nirṇayasāgara Press [mit Komm.]**

Titel: *Atha saṭīkām Garuḍapurāṇam prārabhyate*.

Herausgeber: Nirṇayasāgara Press.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Nirṇayasāgara Press, 1928.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Italienischer Verbundkatalog (CN0049 [T0052]- Biblioteca civica- Fossano- CN; Code: IT\ICCU\TO0\1158892).

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*21 und GPS, Nr. \*5 (evtl. Nachdruck), siehe auch GPS, Nr. \*11 und Nr. 13.

**\*10. Ausgabe von Vyāsa [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Mādhavaprasāda Vyāsa.

Ort, Verlag, Jahr: Benares: Bhārgavabhāṣaṇa Press, 1934.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietencron 1992: 871.

Bemerkung: siehe GP, Nr. \*19: ähnliche Angaben; evtl. ident? Textausgabe mit Übersetzung in die Hindī.

**\*11. Ausgabe der Nirṇayasāgara Press [mit Komm.]**

Titel: *Atha saṭīkām Garuḍapurāṇam prārābhyate.*

Herausgeber: Nirṇayasāgara Press.

Ort, Verlag, Jahr: Mumbai: Nirṇayasāgara Press, 1936.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: LC (Call Nr.: BL1140.4.G38 1936 Sans Cage).

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*21 und GPS, Nr. \*5, Nr. \*9 (evtl. Nachdruck) und Nr. 13.

LC: Colophon: „*iyaṃ Naunidhirāmeṇa mayā ṭīkā kṛtādarat.*“

**\*12. Ausgabe von Śarman [mit Übers.]**

Garuḍapurāṇasāroddhāra – Naunidhirāma.

Herausgeber: Khūbacanda Śarman.

Ort, Verlag, Jahr: Benares: Navalakīśora Press, 1940.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Rocher 1986: 177, Fn. 203, Stietencron 1992: 871.

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*20: ähnliche Angaben; evtl. ident oder ein Teil davon? Textausgabe mit Übersetzung in die Hindī.

**13. Ausgabe von Śarma [mit Komm.]**

Titel: *Atha saṭīkaṃ garuḍapurāṇaṃ prārābhyate.*

Herausgeber: Śarma Nārāyaṇa.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Nirṇayasāgarā Press, 1949. [Śakābdāḥ 1871, Sana 1949].

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Bonazzoli 1983: 147. Französischer Verbund (Aix Marseille O12863.a Bestell-nr.: 1911913).

Bemerkung: Siehe GP Nr. \*21 und GPS, Nr. \*5, Nr. \*9 und Nr. \*11 (evtl. Nachdruck). Textausgabe des GPS in 16 *adhyāya*-s mit Kommentar. Kopie in Wien (Ind B 2008-984).

**\*14. Ausgabe der Tejkumar Press**

Garuḍapurāṇasāroddhāra

Herausgeber: Tejkumar Press.

Ort, Verlag, Jahr: Lucknow: Tejkumar Press, 1952.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Bonazzoli 1983: 147.

Bemerkung: Textausgabe des GPS in 16 *adhyāya*-s.

**\*15. Ausgabe der Pustakalaya**

Garuḍapurāṇasāroddhāra

Herausgeber: Sri Gopal Pustakalaya.

Ort, Verlag, Jahr: Mathurā: Sri Gopal Pustakalaya, 1979.

Sprache: Sanskrit.

Schrift: Devanāgarī ?

Quelle: Bonazzoli 1983: 147.

Bemerkung: Textausgabe des GPS in 16 *adhyāya*-s.

**16. Ausgabe von Caturvedī [mit Komm.]**

Titel: *Maharṣi vedavyāsa prañīta. Śrī garuḍa purāṇa bhaṣa ṭīkā: (preta kalpa saroddhāra sahita).*

Herausgeber: Tīkākāra Jvālā Prasāda Caturvedī.

Ort, Verlag, Jahr: Haridvara: Ranadhira, 1986.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: UB Tübingen (28 A 9627).

Bemerkung: Textausgabe des GPS mit Hindī-Kommentar. Gebundene Ausgabe in Wien (Ind B 2008-983). Oft falsche Worttrennungen bzw. Zusammenschreibungen zu vermerken. (Bei einigen Worten werden ständig *v* und *b* verwechselt)

**17. Ausgabe von Khemarāja [mit Komm.]**

Titel: *Atha Garuḍapurāṇam hindīṭīkāsametaṁ prarābhyate.*

Herausgeber: Śrīkrṣṇadāsa Khemarāja.

Ort, Verlag, Jahr: Bombay: Śrīkrṣṇadāsa Khemarāja, 1989.

Sprache: Sanskrit, Hindī.

Schrift: Devanāgarī.

Quelle: Britischer Verbundkatalog (IND Main Lib. 4.5.3. Gar 12), UB Tübingen (33 A 14696).

Bemerkung: Siehe GP, Nr. \*15 (evtl. Nachdruck von 1906 mit Hindī-Kommentar). Textausgabe des GPS mit Kommentar in die Hindī. Gebundene Kopie in Wien (Ind-B-2008-982).

## Appendix 3: Erläuterung von Götternamen im GPS

### 3.1. Ausgewählte Namen Viṣṇus

<b>Acyuta</b> (8.17)	Beiname eines der 24 Avatāra-s Viṣṇus („der Unerschütterliche / der Unvergängliche / der Beständige“), was speziell „der seine Anhänger niemals fallen lässt“ <sup>873</sup> bedeutet.
<b>Buddha</b> (8.10)	Buddha („der Erwachte / Erleuchtete“) gilt als der 9. Avatāra Viṣṇus, was auf eine Art Integration des Buddha Śākyamuni zur Zeit der Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem Buddhismus hindeutet. Der Legende nach trat aus Viṣṇus Körper die personifizierte Verwirrung durch Illusion ( <i>māyāmoha</i> ) in Form des Buddha hervor, welcher die Dämonen unterstützte, die Menschen vom heiligen Veda und den religiösen Pflichten abzubringen versuchte und das Kastenwesen und die Existenz von Göttern ablehnte, um auf diese Weise die Vernichtung der Menschen zu bewirken. <sup>874</sup> Die Darstellung Buddhas als einer, der die Tieropfer aus Mitleid abschaffte, gilt als positiver Aspekt. <sup>875</sup>
<b>Dāmodara</b> (8.17)	Beiname Kṛṣṇas („der eine Schnur ( <i>dāma</i> ) rund um die Taille ( <i>udara</i> ) hat“), der auf einer Begebenheit in Kṛṣṇas Kindheit beruht, bei der seine Pflegemutter Yaśodā versuchte, ihn mit einer Schnur an einem Mörser festzubinden, da der kleine Kṛṣṇa zuvor den überkochenden Milchtopf mit einem Stein zerbrochen hatte. Nur reichte, bei dem Versuch, ihn anzubinden, keine Schnur um seine Taille, bis auf eine, die ihn aber nicht davon abhielt, den Mörser hinter sich herziehend loszurennen, bis er zuletzt zwei Bäume, zwischen denen er hindurch rannte, mit sich riss und diese in den Himmel geschleudert wurden. <sup>876</sup>
<b>Dharaṇī-dhara</b> (8.18)	Beiname Viṣṇus, Kṛṣṇas und Śivas („der die Erde [er]hält“), wobei die Erde ( <i>dharaṇī</i> ) als Inkarnation der Göttin Lakṣmī gilt. <sup>877</sup> Oftmals wird das Epitheton aber auch für die Weltenschlange Śeṣa, die Schildkröte Kūrma und die acht Elefanten ( <i>abhranāga</i> ), auf welche sich die Welt stützt, verwendet. <sup>878</sup>
<b>Gopikā-vallabha</b> (8.17)	Epitheton Kṛṣṇas („der Geliebte / Liebling der Hirtenmädchen“), das im Zusammenhang mit seiner Kindheit und Jugend steht, die er als Kuhhirte in Vṛndāvana mit den Gopī-s (Hirtinnen) verbrachte. <sup>879</sup>
<b>Hari</b> (8.8, 13-17 und 9.26)	In vedischer Zeit bezeichnet <i>hari</i> („feuerfarben“) zunächst Indras Rosse, dann verschiedene vedische Götter wie Agni als Feuer, Viṣṇu als Sonne, Indra als Blitz usw. Erst ab der epischen Zeit wird der Beiname Hari („der Grünliche / Bräunliche“) besonders für Viṣṇu und Kṛṣṇa verwendet. <sup>880</sup> „It is probably because of the association with the solar Viṣṇu and with light that the Purāṇic writers borrowed the epithet <i>‘hari’</i> and applied it to the post-Vedic Viṣṇu.“ <sup>881</sup>

<sup>873</sup> Siehe Haussig 1984: 189.

<sup>874</sup> Ausführliches bei O’Flaherty 1976: 187-189 und 198-211.

<sup>875</sup> Siehe Dallapiccola 2002: 43 und Haussig 1984: 55.

<sup>876</sup> Siehe Mani 1975: 422. Zwei weitere Bedeutungsmöglichkeit gibt Mani auf p. 866: „der, welcher alle Welten (*dāma*) in seinem Bauch trägt“ und „der, dessen Gewohnheit *dama* (Selbstbeherrschung) ist“.

<sup>877</sup> Siehe Dallapiccola 2002: 59.

<sup>878</sup> Siehe Stutley 1977: 76.

<sup>879</sup> Siehe Stutley 1977: 101.

<sup>880</sup> Siehe Haussig 1984: 83.

<sup>881</sup> Siehe Stutley 1977: 109.

<b>Jānakīnāyaka</b> (8.17)	Beiname Rāmas: „Herr der Tochter Janakas (das heißt Sītās)“.
<b>Janārdana</b> (9.13)	Beiname Viṣṇus „der die Menschen Erregende“, <sup>882</sup> welcher sich auf einen der 24 Avatāra-s Viṣṇus bezieht und ebenfalls als einer der 1000 Namen Viṣṇus (Viṣṇusahasranāma) im MBh aufgelistet ist. <sup>883</sup> Gemäß Stutley (1977: 126) nimmt Janārdana die Form der Planeten an und verteilt die „Früchte“ (Handlungsergebnisse) unter den Menschen. Mani (1975: 347) erwähnt diesen Namen im Zusammenhang mit Kṛṣṇa, der die Dasyu-s (böse Asura-Dämonen) zum Zittern brachte.
<b>Kalkin</b> (8.10)	Der zukünftige, den Weltuntergang auslösende Avatāra Viṣṇus soll sich am Ende des Kaliyuga als Sohn des Brahmanen Viṣṇuyaśas in Śāmbhalagrāma (identifiziert mit dem heutigen Śāmbhal in Morādābād, Uttar Pradesh) manifestieren. Der göttliche Held, der den <i>dharma</i> wiederherstellen soll, wird gemäß MBh und Purāṇa-s als auf dem Schimmel Devadatta („von Gott gegeben“) reitender Krieger, der ein flammendes Schwert trägt, als Riese mit weißem Pferdekopf oder einfach als weißes Pferd vorgestellt. Stutley betont, dass die Hoffnung auf einen solchen Helden bei Hindus und Buddhisten seit den muslimischen Eroberungen ab dem 8. Jhdt. besonders stark war. <sup>884</sup>
<b>Keśava</b> (8.17)	Beiname Viṣṇus und Kṛṣṇas („der Langhaarige“), wobei es Interpretationen der spezifischen Bedeutung des Namens gibt, so zum Beispiel im Zusammenhang mit Kṛṣṇa als Töter des Keśin (ein <i>daitya</i> ) oder mit dem Mythos von dessen Entstehung aus schwarzem Haar. <sup>885</sup>
<b>Kūrma</b> (8.10)	Die Schildkröte wird in vedischer Zeit als kosmogonische Macht in Zusammenhang mit einer der frühesten kosmogonischen Theorien gebracht, derzufolge der Kosmos als aus einem Ei entstanden ist, welches von Prajāpati aufgebrochen wurde. Die Schildkröte ist hierbei für die drei Welten, das heißt die Erde, die Atmosphäre und den Himmel bezeichnend, und sie wird daher auch mit dem „Lebenssaft“, dem lebensnotwendigen Element im schöpferischen Akt, identifiziert. In den Brāhmaṇa-s entwickelte sich der Mythos der Quirlung des Milchmeeres mit dem Berg Mandara, wobei die Schildkröte unterstützend mitwirkt. <sup>886</sup> Die Identifizierung dieser Schildkröte mit Viṣṇu als Avatāra zeigt sich erst in den Purāṇa-s, denn im MBh wird diese noch unabhängig von Viṣṇu als König der Schildkröten erwähnt.
<b>Kṛṣṇa</b> (8.10, 12, 17, 20, 23)	Kṛṣṇa („der Dunkelfarbige“), ein Yādava-Prinz (auch Vāsudeva genannt) gilt als achte Inkarnation Viṣṇus. Er ist der göttliche Held des großen Epos MBh, in dem er als weiser Berater, Freund und Verwandter der Pāṇḍava-s und als Lehrer und Wagenlenker Arjunas fungiert. Hierbei gilt es, die aus einem anderen Erzählungskreis stammenden Legenden (die in der Umgebung von Mathurā entstanden sein könnten) rund um den vergöttlichten flötenspielenden Hirtenjungen Kṛṣṇa zu unterscheiden. <sup>887</sup> Seine Biographie wird im MBh, im Harivaṃśa und im Bhāgavatapurāṇa erzählt, wobei man allgemein annimmt, „dass die Identifizierung Kṛṣṇas mit Viṣṇu erst nach der Entstehung der die Lehren Kṛṣṇas verkündenden Bhagavadgītā (ca. 200 v.Chr.?) erfolgt ist, doch sollte man nicht übersehen, dass eine Anzahl von Benennungen Kṛṣṇas im

<sup>882</sup> Für die Erklärung siehe Haussig 1984: 189.

<sup>883</sup> Siehe Bunce 2000: 228.

<sup>884</sup> Siehe Haussig 1984: 121 und Stutley 1977: 138.

<sup>885</sup> Siehe Stutley 1977: 146. Mani (1975: 866) erwähnt noch weitere Bedeutungen wie „Herr über Brahmā (Ka) und Śiva (Īśa)“ oder „der, welcher drei Köpfe (*keśa*) hat“, d.h. von Brahmā, Viṣṇu und Īśa.

<sup>886</sup> Siehe Haussig 1984: 128 und Stutley 1977: 157.

<sup>887</sup> Zu einer kurzen Gesamtdarstellung des Lebens Kṛṣṇas siehe Haussig 1984: 125-26 und Mani 1975: 421-429.

	Mahābhārata auf eine frühzeitige enge Verbindung des göttlichen Helden mit dem Gott hindeuten.“ <sup>888</sup>
<b>Mādhava</b> (8.17)	Beiname Kṛṣṇas als Yādava Herrscher, später als Inkarnation Viṣṇus und auch Paraśurāmas, der auch auf Śiva übertragen wird, mit der Bedeutung „Nachkomme Madhus“ (zum Stamm der Yādava gehörig). <sup>889</sup>
<b>Matsya</b> (8.10)	In dieser Inkarnation (auch Mīna) zog der fischgestaltige Viṣṇu den Manu Satyavrata (ähnlich dem hebräischen Noah) mitsamt seinem Boot während der Sintflut zu einem sicheren Berg, wobei dieser Mythos auf dem vedischen Mythos der Errettung des ersten Menschen Manu während der Sintflut durch einen Fisch beruht. Die Version des BhāP fügt dem die Befreiung der von Hayagrīva (einem pferdehalsigen Daitya) geraubten vier Veda-s, welche dem schlafenden Brahmā während der Weltenruhe aus dem Mund entwichen waren, hinzu. „Das Gespräch zwischen Viṣṇu als Fisch und dem Manu bilden den Rahmen zum Matsya-Purāṇa.“ <sup>890</sup>
<b>Narasimha</b> (8.10)	Der gemäß Stutley oftmals neu formulierte und umgeformte Mythos des Mannlöwen als vierter Inkarnation Viṣṇus behandelt das Töten des Hiranyakaśipu, des Anführers der Daitya-s, um dessen Viṣṇu verehrenden Sohn Prahlāda zu schützen. In diesem Zusammenhang gilt Narasimha als Verkörperung von Tapferkeit als göttlichem Attribut und wird daher v.a. von Herrschern und Kriegern verehrt. <sup>891</sup>
<b>Nārāyaṇa</b> (8.17,22)	Nārāyaṇa („Sohn des Urmenschen ( <i>nara</i> )“) tritt zuerst im ṚV als Name eines Ṛṣi-s auf; <sup>892</sup> in der Brāhmaṇa-Zeit wird Nārāyaṇa als höchstes Wesen vorgestellt. Erst später entwickelt sich die bekannte Assoziation dieses Namens besonders mit Viṣṇu und Kṛṣṇa. Eine im MBh, in einigen Purāṇa-s und in der Manusmṛti anzutreffende volkstümliche Erklärung des Namens beruht auf der Vorstellung der urzeitlichen Wasser ( <i>nārāḥ</i> ) als Viṣṇus erster Stätte ( <i>ayana</i> ). Eine der zahlreichen Theorien über die kosmische Erneuerung der Welt steht mit Nārāyaṇa in Verbindung: am Ende eines Weltzeitalterzyklus wird er als auf der auf den Urwassern treibenden Weltenschlange Śeṣa / Ananta ruhend dargestellt. Zu Beginn des neuen Zeitalterzyklus erwacht Viṣṇu und erschafft die Welt von neuem, wobei ein Lotus mit dem Schöpfergott Brahmā aus seinem Nabel wächst. <sup>893</sup>
<b>Paraśurāma</b> (8.10)	„Rāma mit der Axt ( <i>paraśu</i> )“, bezeichnet nach der Axt, welche er von Śiva in einem früheren Leben erhalten hatte. Er trägt auch den Namen Jāmadagnya („Sohn von Jāmadagni [und Reṇukā]“) und gilt als älterer Zeitgenosse Rāmas sowie als sechste Inkarnation Viṣṇus, der die von tyrannischen Kṣatriya-s gestörte soziale Ordnung wiederherstellte, indem er diese nach 21 Versuchen vernichtete und deren Ländereien an Kāśyapa übergab. <sup>894</sup>
<b>Rāma</b> (8.10,17)	Rāma („der Dunkelfarbige“ oder „der Liebliche / Entzückende“), auch Bhārgava („Nachkomme Bhṛgu“) genannt, gilt als siebte Inkarnation Viṣṇus. Stutley (1977: 246) weist darauf hin, dass im Epos drei Rāmas (Paraśurāma, Rāma und Balarāma) eine große Rolle spielen, wobei die beiden ersten als Inkarnationen Viṣṇus und Balarāma als älterer Bruder Kṛṣṇas verstanden werden. Rāma / Rāmacandra ist der älteste

<sup>888</sup> Siehe Bechert und Simson 1993: 109.

<sup>889</sup> Siehe pw (V / 65) und Stutley 1977: 167.

<sup>890</sup> Siehe Haussig 1984: 134 und auch Stutley 1977: 186.

<sup>891</sup> Siehe Haussig 1984: 140-41 und Stutley 1977: 205.

<sup>892</sup> Zur Lebensgeschichte dieses Ṛṣi-s vgl. Mani 1975: 532-533.

<sup>893</sup> Siehe Haussig 1984: 141 und Stutley 1977: 205-206.

<sup>894</sup> Siehe Haussig 1984: 142-43 und Stutley 1977: 220.

	Sohn des Königs Daśaratha, Herrscher über das Kośala-Reiches mit der Hauptstadt Ayodhyā und der göttliche Held des großen Epos Rāmāyaṇa. <sup>895</sup> Rāma erscheint in den älteren Teilen des Epos noch als göttergleicher Mensch, wird hingegen in den jüngeren Teilen des Epos und in den Purāṇa-s als Avatāra des Viṣṇu verstanden. Der Kult um Rāma existiert seit dem 11. Jhdt. <sup>896</sup>
<b>Rāma-candra</b> (8.17)	Beiname Rāmas: „der mondgleiche Rāma“, der auch Rāghava („Nachkomme Raghus“) genannt wird; <sup>897</sup> siehe Rāma.
<b>Śaṅkha-cakrapāṇi</b> (8.18)	Beiname Viṣṇus: „der eine Muschel und einen Diskus in der Hand [hält]“. <sup>898</sup>
<b>Śrīdhara</b> (8.17)	Beiname und Form von Kṛṣṇa und Viṣṇu: „Träger / Erhalter der [Göttin] Śrī“.
<b>Vaikuṇṭha</b> (9.22)	In zahlreichen Hymnen des ṚV noch als Epitheton für Indra verwendet, bezeichnet Vaikuṇṭha („Sohn der Vikunṭhā“) <sup>899</sup> ab der spätvedischen Zeit den Gott Viṣṇu und dessen gleichnamigen Aufenthaltsort, welcher entweder in den Tiefen des Ozeans oder auf der nördlichen oder östlichen Spitze des heiligen Berges Meru angenommen wird. <sup>900</sup> Mani (1975: 819) erwähnt die im MBh genannte Herkunft dieses Namens: aufgrund der Macht Viṣṇus beim Akt des Erschaffens ergeben sich keine Hindernisse ( <i>kuṇṭhita</i> ).
<b>Vāmana</b> (8.10)	Der Mythos des vedischen Viṣṇu, der in drei Schritten das Universum durchschreitet, hat sich bis in die Zeit der Epen und Purāṇa-s erhalten und spiegelt sich in dessen Inkarnation als Zwerg wieder. Als Zwerg rang Viṣṇu dem dämonischen Daitya namens Bali (Enkel des Prahlāda) die Garantie ab, soviel Land von ihm zu erhalten, wie er mit drei Schritten zu bemessen im Stande war. Viṣṇu nahm eine riesenhafte Gestalt an, durchschritt das ganze Universum mit drei Schritten und verbannte den Dämon in die Unterwelt. <sup>901</sup>
<b>Varāha</b> (8.10)	Im ṚV bezeichnet <i>varāha</i> sinnbildlich Rudra, die Marut-s (vedische Sturm- und Gewittergötter) und Vṛtra (vedischer Dämon, der die Wasser gefangen hielt). In den Brāhmaṇa-s kommt ihm als Eber Emūṣa kosmogonische Bedeutung zu, denn er soll die Erde mit seinen kräftigen Hauern aus den urzeitlichen Wassern gehoben haben. Erst in den Epen und Purāṇa-s entsteht die mythologische Verknüpfung mit Viṣṇu als dessen Avatāra, wobei die Tötung des Dämonen Hiraṇyākṣa, der die Erde im Ozean versenkt hat, neu hinzugefügt wurde. <sup>902</sup>
<b>Vāsudeva</b> (8.17)	Beiname Kṛṣṇas („Sohn des Vasudeva“, des Königs von Mathurā und seiner Gemahlin Devakī). Ein inschriftlich belegter Kṛṣṇa-Vāsudeva-Kult (Säule des Heliodorus in

<sup>895</sup> Zur ausführlichen Darstellung der Lebensgeschichte Rāmas vgl. Mani 1975: 631-40.

<sup>896</sup> Siehe Haussig 1984: 151 und Stutley 1977: 246.

<sup>897</sup> Siehe Stutley 1977: 246.

<sup>898</sup> Siehe pw (VI / 196).

<sup>899</sup> Mani (1975: 866) erwähnt drei weitere relevante Bedeutungs- bzw. Interpretationsvarianten: 1. Viṣṇu, der die dreiundzwanzig sich nicht verbinden wollenden *tattva*-s (essentielle Elemente) zusammenbrachte und dadurch deren individuelles Bestehen verhinderte; 2. „he who has acquired knowledge (*vikunṭha*)“; 3. „he who wears rosary of holy basil“ (*vaikuṇṭha* means holy basil).“

<sup>900</sup> Siehe Stutley 1977: 316.

<sup>901</sup> Siehe Haussig 1984: 46-47 und Stutley 1977: 321.

<sup>902</sup> Siehe Haussig 1984: 69-70 und Stutley 1977: 321.



	Besnagar, Madhya Pradesh) besteht mindestens seit dem 2. Jhdt. v.Chr., wobei dieser später in das religiöse System der Viṣṇuiten assimiliert wurde; <sup>903</sup> siehe Kṛṣṇa.
<b>Viṣṇu</b> (8.5,8, 18, 20, 21, 25, 26 und 9.9, 17, 21, 29, 33, 35)	Viṣṇu („der Alldurchdringer“; √viṣ) galt in vedischer Zeit als die Sonne personifizierende Nebengottheit und jüngerer Bruder Indras. Obwohl Viṣṇu nur in fünf Mantra-s des ṚV erwähnt wird, fungiert er als Erhalter des Universums, indem er die sieben Regionen des Universums in drei Schritten durchmisst. Seit den Brāhmaṇas-s entwickelten sich neue Attribute und Legenden rund um die Gottheit, welche sich für zahlreiche Inder seit der nachvedischen Zeit zum höchsten Gott entwickelte und im älteren Hinduismus in Verbindung mit den zwei anderen großen Göttern Brahmā und Śiva als <i>trimūrti</i> (Dreigestalt) vorgestellt wird. Stutley meint, dass die Hauptgründe für Viṣṇus Wandel zur höchsten Gottheit in der nur auf ihn aufgebauten Avatāra-Doktrin liegen, in welcher andere Götter (Nārāyaṇa, Rāma, Kṛṣṇa etc.) mit ihm verbunden / vermischt wurden, sowie in seiner Vorrangstellung als das personifizierte Opfer. <sup>904</sup>

### 3.2. Ausgewählte Namen Śivas

<b>Rudra</b> (9.17)	Rudra („der Wilde / Rohe“; √rud) <sup>905</sup> bezeichnet in der vedischen Zeit den Sturmgott mit ambivalenter Rolle (befruchtender Aspekt als Regenbringer und gefürchteter Aspekt aufgrund der Gefahr von Überschwemmung). Er ist Vater der Marut-s (vedische Sturm- und Gewittergötter) <sup>906</sup> und wird an einigen ṚV-Stellen mit Agni und Indra identifiziert. Möglicherweise stammt die Gottheit Rudra ursprünglich aus vorvedischer Zeit im Sinne eines „Herrn des Rindes“, aber auch im Zusammenhang mit anderen Haustieren. In der nachvedischen Zeit gilt die rot dargestellte Gottheit mit blauem Hals als Herr der Tiere der Wildnis und Schutzpatron der Jäger, der im Norden in den Bergen lebt. Aus epischer und purāṇischer Sicht erfolgte die mythologische Entstehung Rudras aus Brahmās Stirn aufgrund dessen Wut über eine Störung während des Schöpfungsakts. Er teilte sich darauf in eine männliche und eine weibliche Form. Erst im älteren Hinduismus erfolgte die Identifizierung mit Śiva. <sup>907</sup>
<b>Śiva</b> (8.8 und 9.33)	Dieses Epitheton wird in vedischer Zeit für die wilde Gottheit Rudra verwendet, wobei man anhand der Bedeutung von śiva („freundlich / gnädig / segensreich“) erkennt, dass man damit versuchte, Rudra gnädig zu stimmen und seinen gewalttätigen Aspekt abzuwenden. Ab etwa dem 2. Jhdt. n.Chr. erlangt Śiva als Gottheit Eigenständigkeit und entwickelt sich, die Wesenszüge Rudras beibehaltend, zu einem der bedeutendsten Götter des hinduistischen Pantheons. Er stellt gemeinsam mit Brahmā und Viṣṇu die Trinität ( <i>trimūrti</i> ) <sup>908</sup> dar, wobei Śiva mit der zerstörenden Macht assoziiert wird. Seine furcht-

<sup>903</sup> Siehe Dallapiccola 2002: 199-200. Haussig (1984: 185) erwähnt die Möglichkeit der Identifizierung Kṛṣṇas als Anhänger seines Kults mit Viṣṇu aufgrund der Tatsache, dass ein Gott Viṣṇu schon in den Jahrhunderten vor Christus bekannt war.

<sup>904</sup> Siehe Haussig 1984: 187-194, Stutley 1977: 336. Ausführliches zu Viṣṇu, seinen Aspekten und Inkarnationen siehe Schleberger 1986: 57-84.

<sup>905</sup> Zu *rudra* siehe Mayrhofer 1976: 66-67.

<sup>906</sup> Näheres zu den Marut-s siehe Haussig 1984: 133.

<sup>907</sup> Siehe v.a. Haussig 1984:156 und Stutley 1977: 253-54. Zur epischen und purāṇischen Darstellung siehe Mani 1975: 654.

<sup>908</sup> Die Zusammenfassung dreier Götter auf der Grundlage ihrer jeweiligen Wirkungsbereiche gibt es schon seit der vedischen Zeit. Erst im älteren Hinduismus entstand jedoch die Vereinigung der Götter als

	<p>baren, schreckenerregenden Aspekte zeigen sich in seinen zahlreichen Formen, wie zum Beispiel als Mahākāla („der große Schwarze“), Hara („der Hinwegraffer“), Bhairava („der Schreckenerregende“) oder in seiner die Welt zerstörenden Form als Naṭarāja („König des Tanzes“). Von den Śaiva-s als Mahādeva verehrt, wird er mit dem unpersönlichen <i>brahman</i> gleichgesetzt. Śiva wird mit einem Dreizack, begleitet von seinem Stier Nandin, und anikonisch als <i>liṅga</i> (Phallus) dargestellt, woraus ein eigenständiger Kult entstand. Der <i>liṅga</i>-Kult existierte schon in vorvedischer Zeit, wurde aber von den Ārya-s nicht übernommen; als Verehrung des Zeugungsprinzips, in Verbindung mit dem weiblichen Symbol (<i>yonī</i>) und einem Bullen, blieb er bei den autochthonen Stämmen Indiens bestehen.<sup>909</sup></p>
<p><b>Śaṅkara</b> (9.13)</p>	<p>Śaṅkara („wohlütig / Segen bringend“) oder auch, mit derselben Bedeutung, Śambhu bezeichnet im ṚV die Aśvin-Zwillinge („mit Pferden versehen“ als Lenker eines „von geflügelten Pferden oder von Vögeln gezogenen“ Wagens)<sup>910</sup>, wandelt sich zum Beinamen Rudras und gilt erst in der nachvedischen Zeit als Epitheton Śivas, des Heilbringers und Helfers, welches im MBh und in den Purāṇa-s häufig verwendet wird.<sup>911</sup> Gemäß Bunce (2000: 500) ist Śaṅkara eine der 46 Formen des Bhairava Śiva und Begleiter der Gottheit Śeṣaśāyin (Viṣṇu), in dessen Gestalt er die Rolle des Beschützers seiner Verehrer einnimmt.</p>

*trimūrti*, wobei Brahmā als Weltenschöpfer und Viṣṇu als Erhalter vorgestellt wird. Ausführliche Erklärungen zum Konzept der *trimūrti* siehe Haussig 1984: 176-177 und auch Schleberger 1986: 50-52.

<sup>909</sup> Siehe Haussig 1984: 162-169 und Stutley 1977: 279-280. Ausführliches zu Śiva und seinen Aspekten bei Schleberger 1986: 84-112.

<sup>910</sup> Näheres zu den Aśvin-s siehe Haussig 1984: 43-44.

<sup>911</sup> Siehe Haussig 1984: 158 und Stutley 1977: 279.

# V. Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

## 1. Abkürzungen

ChU	Chandogya-Upaniṣad
GP	Garuḍapurāṇa
GPS	Garuḍapurāṇasāroddhāra
LC	Library of Congress
MBh	Mahābhārata
pw	siehe Böhlingk 1879-1889
PW	siehe Böhlingk & Roth 1855-1875
RV	Ṛgveda
S	Synopse (s. Appendix 1)

## 2. Übersetzungen des GP / GPS und Studien<sup>912</sup>

Abegg 1921

Abegg, Emil. *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. (Naunidhirāma's Sāroddhāra). Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens.* Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung, Anmerkung und Indices versehen. Berlin und Leipzig, 1921. [2. unveränderte Auflage Berlin, 1956].

\*Awasthi 1968

Awasthi A.B.L.. *Garuḍa Purāṇa: ek adhyayan.* [Monographie in Hindī zum ersten Kapitel des GP mit Sanskrit-Zitaten aus dem GP].

\*Das 1964

Das, Dasarathi. *Br̥hat Garuḍapurāṇa / Dāśarathi Dāsaṅka dvārā padyānubādita.* [metrische Nachdichtung des GP in Oṛiyā]. Kāṭaka, 1964. [LC: MLCMA 91 / 000123 (B) FT MEADE].

\*Dave 2006

Dave Markanda. *Garuḍapurāṇa, tāttvika arthaghaṭana.* [Studie zum GP in Gujarātī mit ausgewählten Sanskrit-Stellen in Gujarātī-Schrift]. Mumbāi, 2006.

\*Debroy & Debroy 1992

Debroy, Dipavali und Debroy Bibek. *The Garuḍa Purāṇa.* [Studie in Englisch zum GP]. [*Great Epics of India Purana* 17]. Delhi, 1992.

---

<sup>912</sup> Die mit einem Asterisk (\*) versehenen Übersetzungen konnten von mir nicht eingesehen werden. Zu weiteren Übersetzungen des GP, die gemeinsam mit einer Textausgabe erschienen sind, siehe Appendix 2.1: GP, Nr. 6, \*9, \*10, 13, 28 (Bengālī), \*31 (Englisch), Nr. \*2 (Gujarātī) und Nr. \*16, \*19, \*20, \*25 (Hindī). Zu weiteren Übersetzungen des GPS, die gemeinsam mit einer Textausgabe erschienen sind, siehe Appendix 2.2, GPS: Nr. 6 (Englisch), Nr. \*10 und \*12 (Hindī), Nr. \*2 (Marāṭhī) und Nr. \*7 (Telugu).

\*Dhurgadoss 1968

Dhurgadoss, S.K. Swami. *Śrī Karuta purāṇam*. [unklar: Übersetzung oder Studie]. [Pirēmā Piracuram 277]. Chennai, 1968. [LC: PL4758.9.D5 S7 FT MEADE].

\*Dutt 1908

Dutt, Manmatha Nath. *The Garuda Puranam*. Edited and published. [Englisch Übersetzung des GP]. Calcutta, 1908. [Nachdruck: The Garuḍa-Purāṇam: A Prose English Translation. Varanasi, 1968].<sup>913</sup>

Dutt 1983

Dutt, Manmatha Nath. *The Garuda Puranam*. Band 1-3. [Übersetzung des *pūrvakhaṇḍa*-s in 248 Kapiteln]. New Delhi, 1908. [Nachdruck: Varanasi, 1983].<sup>914</sup>

Gangadharan 1972

Gangadharan, N.. *Garuḍa Purāṇa – A Study*. (Thesis approved for M. Litt. Degree of Madras University). Varanasi, 1972.

\*Ghildiyāla 2004

Ghildiyāla, Acyutānanda. *Garuḍapurāṇa kā sāmājika aura dhārmika mahattva*. [Hindi-Studie zum Garuḍapurāṇa mit Sanskrit-Zitaten]. Varanasi, 2004.

\*Gargavatu 1940

Gargavatu, Ratnakara. *Garuḍapurāṇa / Anubādaka Ratnākara Gargavatu*. [Übersetzung des GP in Oṛīyā]. Kaṭaka, 1940. [British Library: 14121.bb.26(4)].

\*Mahāpātra 1940

Biśvanātha, Mahāpātra. *Garuḍapurāṇa / Anubādaka Biśvanātha Mahāpātra*. [Übersetzung des GP in Oṛīyā]. Kaṭaka, 1940. [British Library: 14121.bb.26(5)].

Shastri 1978 / 1979 / 1980 [Hrsg.]

Shastri, J.L.. *The Garuda Purāṇa*. Translated and Annotated by a Board of Scholars. [Ancient Indian Tradition & Mythology 12-14]. Teil 1-3. Delhi, 1978 / 1979 / 1980.

\*Śeṣagirirāvu 1963

Śeṣagirirāvu, Vāḍṛevu. *Śrīmadgaruḍa Purāṇam: vacanakavyam / racana Vāḍṛēpu Śeṣagirirāvu*. [Übersetzung des GP ins Telugu; vermutlich ohne Sanskrit-Text]. Rājmandri, 1963. [LC: PL4780.9.S393 S7 FT MEADE; Joseph Regenstein Library: PL4780.9.S393 S70 c.1].

<sup>913</sup> Gemäß Gangadharan (1972: 110) basiert die Übersetzung von Dutt (ohne *uttarakhaṇḍa*) auf der Edition von Jivānanda Vidyāsāgara 1890 (siehe Appendix 2.1, Nr. 12).

<sup>914</sup> Leider macht Dutt selbst keine Angaben über die von ihm verwendete Edition. Falls diese Übersetzung ebenfalls auf der Edition von Jivānanda Vidyāsāgara 1890 beruht, ergibt sich aber die Problematik, dass das *pūrvakhaṇḍa* der Edition von Jivānanda Vidyāsāgara 229 Kapitel enthält, Dutt jedoch 258 Kapitel übersetzt.

\*Sūryanārāyaṇaśāstri 1968

Sūryanārāyaṇaśāstri, N.. *Garuḍapurāṇamu / granthakarta Yas. Sūryanārāyaṇa Śāstri*. [vermutlich Studie zum GP in Telugu]. Rājamaṇḍri, 1968. [Joseph Regenstein Library: PL4780.9.S827G30 c.1].

\*Tiulina 2003

Tiulina, Elena Valerevna. *Garuda-purana. chelovek i mir: perevod s sanskrita / issledovanie kommentariĭ: E.V. Tiulina*. [enthält Übersetzung des Pretakalpa ins Russische]. Moskau, 2003.

### 3. Primärliteratur

BhāP – Bhāgavatapurāṇa

*The Bhāgavatamahāpurāṇam*. Published by Nag Sharan Singh for Nag Publishers. Band 1-4. Delhi, 1987.

BhG – Bhagavad Gītā

*The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Śāṅkarācārya*. Critically Edited by Dinkar Vishnu Gokhale. [Poona Oriental Series 1]. Second Revised Edition: Poona, 1950.

BṛU – Brhadāranyaka-Upaniṣad

*The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation by Patrick Olivelle. [South Asia Research]. Oxford, 1998.

CaS – Carakasamhitā

*The Carakasamhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā of Chakrapāṇidatta*. Edited by Vaidya Jādevajī Trikamjī Āchārya. Bombay, 1941. [Fourth Edition: New Delhi, 1981].

JābU – Jābāla-Upaniṣad

*The Principal Upaniṣads*. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. [The Muirhead Library of Philosophy]. London, 1953.

MaitU – Maitrāyaṇa-Upaniṣad

*The Principal Upaniṣads*. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. [The Muirhead Library of Philosophy]. London, 1953.

Manu – Manusmṛti

*Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava Dharmaśāstra* by Patrick Olivelle. With the Editorial Assistance of Suman Olivelle. [South Asia Research]. Oxford, 2005.

Mbh – Mahābhāṣya

*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Avyayībhāvatatpuruṣāhnikā (P. 2.1.2-2.1.49)*. Edited with Translation and Explanatory Notes by S.D. Joshi in Collaboration with J.A.F. Roodbergen. [Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit Class C 5]. Poona, 1969.

NpU – Nāradaparivṛāja-Upaniṣad

*The Minor Upaniṣads*. Critically Edited for The Adyar Library (Theosophical Society) by F. Otto Schrader. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads. Madras, 1912.

Ragh – Raghuvamśa

*Raghuvamśa of Kālidāsa. With Commentary Sañjivini of Mallinātha, Extracts from the Commentaries of Vallabhadeva, Hemādri, Dinakara Miśra, Cāritravardhana, Sumativijaya, Raghuvamśasāra, Critical & Explanatory Notes, Various Readings & Indexes & c.* With an Introduction by Prof. H.D. Velankar. Edited with Extracts & Notes etc. by Narayan Ram Acharya. [*Chaukhamba Rajmata Series* 4]. Varanasi, 1987.

Yāj – Yājñavalkyasmṛti

*Yājñavalkyasmṛiti or The Institutes of Yajnavalkya*. With the Commentary Mitāksharā of Vijnāneshvara by the Late Bapu Shastri Moghe. Third Edition: Bombay, 1892.

VāP – Vāyupurāṇa

*The Vāyumahāpurāṇam. With Preface, Verse-Index and Textual Corrections*. Published by Nag Sharan Singh for Nag Publishers. Delhi, 1983.

ViP – Viṣṇupurāṇa

*Śrīśrīviṣṇupurāṇa. Mūla śloka aura hindī-anuvadasahita (sacitra)*. Anuvādaka śrīmunilāla Gupta. Gorakhpura, 1960.

YP – Yatidharmaparakāśa

*Vāsudevāśrama Yatidharmaparakāśa. A Treatise on World Renunciation*. Critically Edited with Introduction, Annotated Translation and Appendices by Patrick Olivelle. Teil 1 – Text. [*Publications of the De Nobili Research Library* 3]. Vienna, 1976.

## 4. Sekundärliteratur

Alsdorf 1962

Alsdorf, Ludwig. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. [*Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang* 1961, 6]. Wiesbaden, 1962.

Assmann 2005

Assmann, Jan. Die Lebenden und die Toten. In: Assmann, Maciejewski & Michaels 2005: 16-36.

Assmann, Maciejewski & Michaels 2005 [Hrsg.]

Assmann, Jan, Maciejewski, Franz und Michaels, Axel. *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen, 2005.

Alper 1989 [Hrsg.]

Alper, Harvey P.. *Understanding Mantras*. [*SUNY Series in Religious Studies*]. New York, 1989.

Bakker 1986

Bakker, Hans. *Ayodhyā. Part I. The History of Ayodhyā from the 7<sup>th</sup> Century BC to the Middle of the 18<sup>th</sup> Century, Its Development into a Sacred Centre with Special Reference to the Ayodhyāmāhātmya and to the Worship of Rāma according to the Agastyasaṃhitā*. [Groningen Oriental Studies I]. Groningen, 1986.

Banerji 1980

Banerji, Sures Chandra. *Flora and Fauna in Sanskrit Literature*. Calcutta, 1980.

Basu 1918 [Hrsg.]

Basu, B.D.. *Indian Medicinal Plants. Plates*. Part III, from 515 to 779. Edited by Major B.D. Basu. Allahabad, 1918.

Bäumer 1986

Bäumer, Bettina. *Befreiung zum Sein. Auswahl aus den Upanishaden*. Ausgewählt, aus dem Sanskrit übersetzt und eingeleitet von Bettina Bäumer. Vorwort von Raimundo Panikkar. [Reihe Klassiker der östlichen Meditation – Spiritualität Indiens]. Zürich, 1986.

Bechert & Simson 1993 [1979] [Hrsg.]

Bechert, Heinz und Simson, Georg von. *Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben*. Unter Mitarbeit von Peter Bachmann, Peter Gaeffke, Udo-Heiner Gräfe, Günter Grönbald, Michael Hahn, Wilhelm Halbfass, Johanna E. van Lohuizen-de Leeuw, Emmie te Nijenhuis, Wilhelm Rau, Ludo Rocher, Gustav Roth, Hans Ruelius, Lore Sander, Klaus T. Schmidt, Valentina Stache-Rosen, Claus Vogel und Friedrich Wilhelm. 1. [Orientalische Einführungen in Gegenstand, Ergebnisse und Perspektiven]. Auflage: Darmstadt, 1979. [2., durchgesehene, ergänzte und erweiterte Auflage unter zusätzlicher Mitwirkung von Daw Khin Khin Su, Petra Kieffer-Pülz u.a.. Darmstadt, 1993].

Boccio 2002

Boccio, Fabio. Die Konzeption der *buddhi* als „Genussobjekt“ in Sadyojyotis’ *Bhogakārikā*. In: Dragomir Dimitrov, Ulrike Roesler and Roland Steiner 2002 [Hrsg.]. *Indian and Tibetan Studies*. (Collectanea Marpurgensia Indologica et Tibetica). [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 53]. Wien, 2002: 11-26.

Bodewitz 1986

Bodewitz, H.W.. *Prāṇa, apāna and other prāṇa-s in Vedic Literature*. [The Adyar Library Bulletin. Golden Jubilee Volume]. Madras, 1986: 326-348.

Böhtlingk I

Böhtlingk, Otto von. *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*. St. Petersburg, 1864. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Band I. Osnabrück, 1966. [Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg, 1870-1873].

Böhtlingk II

Böhtlingk, Otto von. *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*. St. Petersburg, 1864. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Band II. Osnabrück, 1966. [Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg, 1870-1873].

Böhtlingk 1887

Böhtlingk, Otto von. Pāṇini's Grammatik. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Leipzig, 1887.

Bonazzoli 1983

Bonazzoli, Giorgio. Composition, Transmission and Recitation of the Purāṇa-s. (A Few Remarks). In: *Purāṇa* 25. 1984: 254-280.

Bonazzoli 1984

Bonazzoli, Giorgio. The Pretakalpa of the Garuḍapurāṇa. (A Preliminary Report of Its Different Versions). In: *Purāṇa* 26,1. 1984: 142-195.

Bonazzoli 1985

Bonazzoli, Giorgio. Considerations on a New Method of Critically Editing the Purāṇa-s. In: *Purāṇa* 27,2. 1985: 381-434.

Bonazzoli 1987

Bonazzoli, Giorgio. A Peep into the Formation of the Purāṇa-s. (The Pretakalpa of the Garuḍa Purāṇa). In: *Purāṇa* 29,1. 1987: 54-69.

Brinkhaus 1978

Brinkhaus, Horst. *Die altindischen Mischkastensysteme*. [Alt- und neuindische Studien 19]. Wiesbaden, 1978.

Brown 1978

Brown, W. Norman. The Sanctity of the Cow in Hinduism. In: Rosane Rocher [Hrsg.]. *India and Indology*. Selected Articles by W. Norman Brown. Delhi, 1978: 90-101.

Bühnemann 1988

Bühnemann, Gudrun. *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. [Publications of the De nobili Research Library 15]. Vienna, 1988.

Bühnemann 2003

Bühnemann, Gudrun. *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. With Contributions by H. Brunner, M.W. Meister, A. Padoux, M. Rastelli and J. Törzsök. [Brill's Indological Library 18]. Leiden, 2003.

Buß 2005

Buß, Johanna. Gieriger Geist oder verehrter Vorfahr? Das »Doppelleben« des Verstorbenen im newarischen Totenritual. In: Assmann, Maciejewski & Michaels 2005: 181-198.

Buß 2006

Buß, Johanna. *Preta, Pitr und Piśāca. Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasāroddhāra und der Pretamañjarī*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät Universität Heidelberg. Vorgelegt am 03. Juli 2006. (Publikation in Vorbereitung).

Caland 1893

Caland, W.. *Altindischer Ahnenkult. Das Çrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden, 1893.



Caland 1967 [1896]

Caland, W.. *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen*. [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde I, 6]. Amsterdam, 1896. [Neudruck: Wiesbaden, 1967].

Colebrooke 1972 [1858]

Colebrooke, H.T.. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*. Leipzig, 1858. [New Edition: Delhi, 1972].

Dallapiccola 2002

Dallapiccola, Anna L.. *Dictionary of Hindu Lore and Legend*. With 243 Illustrations. London, 2002.

Dange 1987

Dange, Sadashiv Ambadas. *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*. Volume II (D-G). New Delhi, 1987.

Das 2003

Das, Rahul Peter. *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. [Indian Medical Tradition 6]. Delhi, 2003.

Deussen 1897

Deussen, Paul. *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, 1897.

Dubois 1978 [1897]

Dubois, Abbe J.A.. *Hindu Manners, Customs And Ceremonies*. Translated from the Author's Later French MS. and Edited with Notes, Corrections and Biography by Henry K. Beauchamp. With a Prefatory Note by the Right Hon. F. Max. Müller and a Portrait. Oxford, 1897. [First Indian Impression: Delhi, 1978].

Eck 1982

Eck, Diana L.. *Banaras. City of Light*. Princeton, 1982. [Nachdruck: New York, 1999].

Edgerton 1927

Edgerton, Franklin. The Hour of Death. Its Importance for Man's Future Fate in Hindu And Western Religions. In: *Annals of the Bhandarkar Institute* 8. Poona, 1927: 219-249.

Einoo 2004

Einoo, Shingo. The Signs of Death and Their Context. In: Hino Shoun und Wada Toshihiro [Hrsg.]. *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*. Delhi, 2004: 871-886.

Filippi 1996

Filippi, Gian Giuseppe. *Mṛtyu. Concept of Death in Indian Traditions. Transformation of the Body and Funeral Rites*. Translated by Antonio Rigopoulos. [Reconstructing Indian History & Culture 11]. New Delhi, 1996.

Flood 1996

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge, 1996.

Gampert 1939

Gampert, Wilhelm. *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. [Monografie Archivu Orientálního 6]. Prag, 1939.

Glasenapp 1928

Glasenapp, Helmut von. *Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus*. [Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen]. München, 1928.

Glasenapp 1938

Glasenapp, Helmut von. *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen*. [Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 14, 1]. Halle, 1938.

Glasenapp 1961

Glasenapp, Helmut von. *Die Literaturen Indiens. Von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Mit Beiträgen von Heinz Bechert und Hilko Wiardo Schomerus. [Handbuch der Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen 318]. Stuttgart, 1961.

Gonda 1960

Gonda, Jan. *Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus*. [Die Religionen der Menschheit 11]. Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart, 1960.

Gonda 1977

Gonda, Jan. *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. [A History of Indian Literature II, 1]. Wiesbaden, 1977.

Gonda 1977

Gonda, Jan. *The Ritual Sūtras*. [A History of Indian Literature I, 2]. Wiesbaden, 1977.

Gonda 1980

Gonda, Jan. *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*. [Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung Indien IV, Religionen 1]. Leiden-Köln, 1980.

Gonda 1985

Gonda, Jan. *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*. [Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen Letterkunde, Nieuwe Reeks 132]. Amsterdam, 1985.

Gonda 1991

Gonda, Jan. *The Function and Significance of Gold in the Veda*. [Orientalia Rheno-Traiectina 37]. Leiden, 1991.

Hacker 1978

Hacker, Paul. Dharma im Hinduismus. In: Lambert Schmithausen [Hrsg.]. *Kleine Schriften*. [Glasenapp-Stiftung 15]. Wiesbaden, 1978: 496-509.

Halbfass 2000

Halbfass, Wilhelm. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. [Diederichs gelbe Reihe 161]. Kreuzlingen, 2000.

Haussig 1984 [Hrsg.]

Haussig, Hans William. *Götter und Mythen des Indischen Subkontinents*. Unter Mitarbeit von Heinz Bechert, Hermann Berger, Jozef Deleu, Günther Grönbold, Volker Moeller, Martin Pfeiffer, Kamil V. Zvelebil. [Wörterbuch der Mythologie: Erste Abteilung, Die alten Kulturvölker 5]. Stuttgart, 1984.

Hazra 1975 [1940]

Hazra, R.C.. *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Dacca, 1940. [Second Edition: Delhi, 1975].

Hazra 1958 / 1963

Hazra, R.C.. *Studies in the Upapurāṇas. Band I (Saura and Vaiṣṇava Upapurāṇas). Band II (Śākta and Non-Sectarian Upapurāṇas)*. [Calcutta Sanskrit College Research Series II, 1 / XXII, 10]. Calcutta, 1958 und 1963.

Heesterman 1993

Heesterman, J.C.. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago, 1993.

Hillebrandt 1897

Hillebrandt, Alfred. *Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber*. [Grundriß der indo-arischen Philologie (Encyclopedia of Indo-Aryan Research) III, 2] Strassburg, 1897.

Hiromichi 2001

Hiromichi, Hikita. Funeral Ceremonies and the Destiny of the Dead. In: Sengaku Mayeda 2001 [Hrsg.]. *The Way to Liberation*. New Delhi, 2001: 13-29.

Hopkins 1901

Hopkins, E.W.. *The Great Epic of India. Its Character and Origin*. [Yale Bicentennial Publications]. New York, 1901.

Hopkins 1915

Hopkins, E.W.. *Epic Mythology*. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, 1B]. Strassburg, 1915.

Hülsewiede 1986

Hülsewiede, Brigitte. *Indiens heilige Kühe in religiöser, ökologischer und entwicklungspolitischer Perspektive. Ergebnisse einer aktuellen ethnologischen Kontroverse*. [Ethnologische Studien 1]. Münster, 1986.

Iyer 1987

Iyer, N.C.. *The Br̥hat Samhitā of Varāha Mihira*. Translated into English with Notes. [Sri Garib Das Oriental Series 43]. Second Revised Edition: Delhi, 1987.

Jacob 1891

Jacob, Colonel G.A.. *Upaniṣadvākyakośaḥ. A Concordance of the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*. Band II. [Bombay Sanskrit Series 39]. Bombay, 1891.

Jarow 2003

Jarow, E.H.. Rick. *Tales for the Dying. The Death Narrative of the Bhāgavata-Purāṇa*. [SUNY Series in Hindu Studies]. New York, 2003.

Jha 2002

Jha, D.N.. *The Myth of the Holy Cow*. Second Edition: New Delhi, 2002.

Jolly 1901

Jolly, Julius. *Medicin*. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. (Encyclopedia of Indo-Aryan Research) III, 10]. Heft. Strassburg, 1901.

Justice 1997

Justice, Christopher. *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*. [Sri Garib Das Oriental Series 233]. First Indian Edition: Delhi, 1997.

Kane II, 1

Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious And Civil Law)*. [Government Oriental Series B, 6]. Band II, 1. Poona, 1941.

Kane II, 2

Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious And Civil Law)*. [Government Oriental Series B, 6]. Band II, 2. Poona, 1941.

Kane IV

Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious And Civil Law)*. [Government Oriental Series B, 6]. Band IV. Poona, 1953.

Kapadia 1966

Kapadia, B. H. The Garuḍa Purāṇam. In: *Purāṇa* 8,1. 1966: 101-114.

Kirfel 1920

Kirfel, Willibald. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn und Leipzig, 1920.

Kirfel 1927

Kirfel, Willibald. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte*. Bonn, 1927.

Kirfel 1959

Kirfel, Willibald. *Zur Eschatologie von Welt und Leben. Ein purāṇischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung*. [Bonner orientalische Studien 5]. Bonn, 1959.

Kirfel 1976

Kirfel, Willibald. Ein medizinisches Kapitel des Garuḍapurāṇas. In: Robert Birwé [Hrsg.]. *Kleine Schriften*. [Glasenapp-Stiftung 11]. Wiesbaden, 1976: 329-356.

Kirtikar & Basu 1981 [1918]

Kirtikar, K.R. and Basu, B.D.. *Indian Medicinal Plants*. Second Edition. In Four Volumes. Edited, Revised, Enlarged, and Mostly Rewritten by E. Blatter, J.F. Caius

and K.S. Mhaskar. Band 3. Erste Ausgabe: Allahabad, 1918, [Zweiter Nachdruck: Dehra Dun, 1981].

Knipe 1977

Knipe, David M.. Sapiṇḍīkaraṇa: The Hindu Rite of Entry into Heaven. In: Reynolds & Waugh 1977: 111-124.

Long 1977

Long, Bruce J.. Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology. In: Reynolds & Waugh 1977: 73-96.

Long 1980

Long, Bruce J.. The Concept of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata. In: O'Flaherty 1980: 38-60.

Madan 1988 [Hrsg.]

Madan, T.N.. *Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont*. Delhi, 1982. [New Edition (with Corrections and Additions): Delhi, 1988].

Malinar 1996

Malinar, Angelika. *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*. [Purāṇa Research Publications Tübingen 5]. Wiesbaden, 1996.

Mani 1975

Mani, Vettam. *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. First Edition in Malayalam: Kottayam, 1964. First Edition in English: Delhi, 1975.

Merh 1996

Merh, Kusum P.. *Yama – The Glorious Lord of the Other World*. [Reconstructing Indian History & Culture 12]. New Delhi, 1996.

Michaels 1998

Michaels, Axel. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München, 1998.

Michaels 1999

Michaels, Axel. Ancestors, Demons and the Ritual Impossibility of Death in Brahmanical Hinduism. Bālā's Fourteenth in Deopatan (Nepal). In: Elisabeth Schömbucher und Claus Peter Zoller [Hrsg.]. *Ways of Dying. Death and its Meaning in South Asia*. [South Asian Studies 33]. New Delhi, 1999: 112-134.

Michaels 2005

Michaels, Axel. Trauer und rituelle Trauer. In: Assmann, Maciejewski & Michaels 2005: 7-15.

Michaels 2007

Michaels, Axel. Den Tod in die Hand nehmen. Todesbewältigung im Hinduismus. In: Birgit Heller und Franz Winter [Hrsg.]. *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. [Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW) 2]. Wien (u.a.), 2007.

Müller 1992

Müller, Klaus-Werner. *Das brahmanische Totenritual nach der Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa*. [Beiträge zur Südasienforschung Südasien-Institut Universität Heidelberg 151]. Stuttgart, 1992.

Mylius 1988

Mylius, Klaus. *Geschichte der altindischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam*. Leipzig, 1988.

Nath 1987

Nath, Vijay. *Dāna. Gift System in Ancient India (c. 600 BC. – c. AD. 300). A Socio-Economic Perspective*. Delhi, 1987.

Negelein 1912

Negelein, Julius von. *Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik*. [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI, 4]. Gießen, 1912.

Nicholas 1988

Nicholas, Ralph W.. Śrāddha, Impurity, and the Relations between the Living and the Dead. In: Madan 1988: 366-379.

O'Flaherty 1976

O'Flaherty, Wendy Doniger. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. [Hermeneutics. Studies in the History of Religions]. Berkeley, 1976.

O'Flaherty 1980 [Hrsg.]

O'Flaherty, Wendy Doniger. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, 1980.

Oldenberg 1894

Oldenberg, Hermann. *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894.

Olivelle 1977

Olivelle, Patrick. *Vāsudevāśrama Yatidharmaparakāśa. A Treatise on World Renunciation*. Critically Edited with Introduction, Annotated Translation and Appendices. Part Two – Translation. [Publications of the De Nobili Research Library 4]. Vienna, 1977.

Olivelle 1988

Olivelle, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation by Patrick Olivelle. [South Asia Research]. Oxford, 1998.

Pandey 1969

Pandey, Raj Bali. *Hindu Saṃskārās (Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments)*. Second Revised Edition: Delhi, 1969.

Pandey 1989

Pandey, Brahma Prakash. *Plants for Human Kind. Sacred Plants of India*. New Delhi, 1989.

Parry 1988

Parry, Jonathan. Death and Cosmogony in Kashi. In: Madan 1988: 337-365.

Parry 1994

Parry, Jonathan. *Death in Banaras*. [The Lewis Henry Morgan Lectures 1988]. Cambridge, 1994.

Pingree 1981

Pingree, David. *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature*. [A History of Indian Literature VI, 4]. Wiesbaden, 1981.

Preisendanz 2005

Preisendanz, Karin. Soul, Body and Person in Ancient India. In: Hans-Dieter Klein [Hrsg.]. *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*. [Der Begriff der Seele 2]. Würzburg, 2005: 119-175.

Rastelli 2006

Rastelli, Marion. *Die Tradition des Pāñcarātra im Spiegel der Pārameśvara-saṃhitā*. [Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 748. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 51]. Wien, 2006.

Reynolds & Waugh 1977 [Hrsg.]

Reynolds, Frank E. and Waugh, Earle H.. *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*. Based on Papers prepared for the Annual Convention of the American Academy of Religion held in Chicago, 1973. University Park (Pennsylvania State), 1977.

Rocher 1980

Rocher, Ludo. Karma and Rebirth in the Dharmaśāstras. In: O'Flaherty 1980: 61-89.

Rocher 1986

Rocher, Ludo. *The Purāṇas*. [A History of Indian Literature II, 3]. Wiesbaden, 1986.

Sachau 1910

Sachau, Edward C.. *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. An English Edition, with Notes and Indices. Band 2. London, 1910.

Schleberger 1986

Schleberger, Eckard. *Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der indischen Ikonographie*. Köln, 1986.

Schmidt 1968

Schmidt, Hanns Peter. The Origin of Ahimsā. In: *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou*. 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris. [Publications de l'institut de civilisation indienne 8/28]. Paris, 1968: 625-655.

Schmithausen 1995

Schmithausen, Lambert. Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden. In: Oberhammer, Gerhard [Hrsg.]. *Im Tode gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religions-tradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposions. [Österreichische Akademie der

*Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte* 624. *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 14]. Wien, 1995: 43-74.

Sensarma 1989

Sensarma, P.. *Plants in the Indian Purāṇas. An Ethnobotanical Investigation*. Calcutta, 1989.

Siddhantashastree 1985

Siddhantashastree, Rabindra Kumar. *Vaiṣṇavism through the Ages*. New Delhi, 1985.

Speijer 1998 [1886]

Speijer, J.S.. *Sanskrit Syntax*. With an Introduction by H. Kern. Leiden, 1886. [Nachdruck: Delhi, 1998].

Srinivasan 1989 [Hrsg.]

Srinivasan, Doris Meth. *Mathurā. The Cultural Heritage*. New Delhi, 1989.

Steiner 1996

Steiner Roland. Die Lehre der Anuṣṭubh bei den indischen Metrikern. In: Michael Hahn, Jens-Uwe Hartmann und Roland Steiner [Hrsg.]. *Suhrlekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*. Band 28. [Indica et Tibetica 28]. Swisttal-Odendorf, 1996: 227-248.

Stietencron 1975

Stietencron, H. v.. Name und Manifestation Gottes in Indien. In: Heinrich von Stietencron [Hrsg.]. *Der Name Gottes*. Mit Beiträgen von P. Beyerhaus, A. Böhlig, H. Brunner, H. Cancik, W. Eichhorn, J. van Ess, H. Gese, B. Gladigow, H. Hengel, W. Kasper, M. Laubscher, J. Simon und H. von Stietencron. Düsseldorf 1975: 50-65.

Stietencron et. al. 1992 [Komp.]

Stietencron, H. v., Gietz, K.-P., Malinar, A., Kollmann, A., Schreiner, P. und Brockington, M. [Hrsg.]. *Epic and Purāṇic Bibliography (up to 1985). Annotated and with Indexes*. Compiled under the Chairmanship of Heinrich von Stietencron. Teil I-II. Tübingen, 1992.

Stutley 1977

Stutley, Margaret and James. *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*. London, 1977.

Sudhi 1988

Sudhi, Padma. *Symbols of Art, Religion and Philosophy*. Delhi, 1988.

Thibaut 1899

Thibaut, G.. *Astronomie, Astrologie und Mathematik*. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. (Encyclopedia of Indo-Aryan Research) III, 9]. Strassburg, 1899.

Thieme 1971

Thieme, Paul. Brahman. In: *Kleine Schriften*. Teil 1. [Glasenapp-Stiftung 5, 1]. Wiesbaden, 1971: 100-138.



Ward 1996 [1815-1818]

Ward, William. *History, Literature, and Mythology of the Hindoos. Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works*. Vol. I & II (Bound in One). Second Edition, carefully abridged and greatly improved: Serampore, 1815-1818. [Nachdruck: Delhi, 1996].

Weiss 1980

Weiss, Mitchell G.. Caraka Saṃhitā on the Doctrine of Karma. In: O’Flaherty 1980: 90-115.

Wilkins 1975 [1887]

Wilkins, W.J.. *Modern Hinduism. An Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India*. First Edition: London, 1887. [Second Edition, New Impression: Delhi, 1975].

Winternitz I

Winternitz, Moriz. *Geschichte der indischen Litteratur. Erster Band. Einleitung. Der Veda. Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas*. Leipzig, 1908.

Winternitz III

Winternitz, Moriz. *Geschichte der indischen Litteratur. Dritter Band. Die Kunscht-dichtung. Die wissenschaftliche Litteratur. Neuindische Litteratur. Nachträge zu allen drei Bänden*. Leipzig, 1920.

Zysk 1993

Zysk, Kenneth G.. The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India. In: *Journal of the American Oriental Society*. Band 113. 1993: 198-213.

## 5. Wörterbücher

Apte 1965 [1890]

Apte, Vaman Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary. (Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India)*. First Edition: Poona, 1890. [Fourth Revised & Enlarged Edition, Delhi, 1965].

Bhatta 2004-2005 [Hrsg.]

Bhatta, V.P.. *An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*. Band 7. Poona, 2004-2005.

Joshi 1990 [Hrsg.]

Joshi, S.D.. *An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on History Principles*. Band IV, 1-3. Poona, 1990-1993.

Böhtlingk & Roth 1855-1875

Böhtlingk, Otto und Roth, Rudolph. *Sanskrit-Wörterbuch. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Band 1-7. St. Petersburg, 1855-1875.

Böhtlingk 1923-1925 [1879-1889]

Böhtlingk, Otto. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Band 1-7. St. Petersburg, 1879-1889. [Neudruck: Leipzig, 1923-1925].

Ghatage 1979 [Hrsg.]

Ghatage, A.M.. *An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*. Band II, 1. Poona, 1979.

Mayrhofer 1976

Mayrhofer, Manfred. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Band III: Y – H. Nachträge und Berichtigungen*. [Indogermanische Bibliothek: Reihe 2, Wörterbücher]. Heidelberg, 1976.

Mayrhofer 1996

Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Band 2*. [Indogermanische Bibliothek: Reihe 2, Wörterbücher]. Heidelberg, 1996.

# Abstract

Die Beschäftigung mit Glaubensvorstellungen und Bräuchen bezüglich des letzten Lebensabschnittes, besonders des diesen markierenden Sterbeprozesses, sowie dem Umgang mit dem Sterbeprozess bilden den Gegenstand dieser Diplomarbeit.

Die vielschichtigen Aspekte der Vorbereitung auf das Sterben und des Sterbeprozesses sind anhand von vier Kapiteln des Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS) – ein bis zum heutigen Tag in weiten Teilen Indiens und auch Nepals in Gebrauch stehendes Kompendium aus dem 17. / 18. Jhdt. – ausgearbeitet. Der GPS als Quelle für Anweisungen für den Sterbenden und die Angehörigen, als Quelle jenseitsbezogener Vorstellungen sowie Handbuch für diesbezügliche Bräuche und Rituale von der Toten- und Bestattungszeremonie bis hin zur Ahnenverehrung lehnt sich, neben der Übernahme von Strophen aus anderen bekannten Sanskritwerken, eng an das Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (GP) an.

Der Hauptteil dieser Arbeit besteht in einer systematischen Ausarbeitung und Bewertung sowie einem inhaltlichen Vergleich der übersetzten Passagen des GPS und des Pretakalpa des GP. Bei der Vorbereitung auf das Sterben stehen nach einer Analyse der Vorzeichen des Todes die Ritualhandlungen im Vordergrund, wobei die Rituale zur Zeit der Krankheit und zur Zeit des Sterbens ausgeführt werden. Die Anweisungen reichen von Sühneritualen für wissentlich und unwissentlich begangene schlechte Handlungen, körperlicher Reinigung des Sterbenden, vorbereitender Konzentration des Geistes, Speisung der Priester, der Beschreibung der Aufgaben der Angehörigen bis zur Darstellung der vorgeschriebenen Arten von Spenden vor dem Tod und des jeweils daraus resultierenden Lohns. Die Herstellung eines reinen Sterbeplatzes und die Wichtigkeit eines Erlösung gewährenden Sterbeorts, die Bedeutung von Gold, Juwelen und Wasser der Gaṅgā, die Rezitation von heiligen Texten und Mantra-s in der Sterbestunde sowie die Zeremonie der Weltentsagung für einen Todkranken werden in dieser Arbeit detailliert geschildert. Die zweite wesentliche Thematik dieser Arbeit bildet die Darstellung des Sterbeprozesses, wobei hier die Todesstunden eines üblen Menschen mit denen eines Rechtschaffenen und eines Weisen verglichen werden. Dabei wird die Korrelation zwischen dem jeweiligen Lebenswandel, der Sterbeumstände, der Ausrichtung des Geistes, dem Zustand des diese Welt verlassenden Bewusstseins, dem Auszug der Lebenshauche und dem nach dem Tod erreichten Zustand verdeutlicht.

Die Aspekte der Vorbereitung auf das Sterben und des Sterbeprozesses sind zusätzlich mit Vergleichsstellen aus älterer Primärliteratur, welche ebenfalls Vorstellungen vom Sterbemoment und dazugehörige Riten behandeln, bereichert, um versuchsweise einen Abriss der Vorstellungen in Bezug auf den letzten Lebensabschnitt aufzuzeigen.

# Lebenslauf

Johanna Shakiri Grußmann

25. 02. 1982

## Schul- und Ausbildung

1992 - 1996	Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Freistadt.
1996 - 2000	BORG Bad Leonfelden und Reifeprüfung (16. 06. 2000).
Seit WS 2000	Studium der Indologie (A 387) als Hauptfach und der Tibetologie und Buddhismuskunde (A 389) als Nebenfach.
01. 04. 2003	1. Diplomprüfungszeugnis in Indologie bestanden und in Tibetologie und Buddhismuskunde mit Auszeichnung bestanden.
15. 08. 2003	Geburt meines Sohnes „Faris“.
25. 08. 2006	Übernahme des Themas der Diplomarbeit und Betreuung durch Frau O. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz.
2006 - 2007	Tätigkeit als Studienrichtungsvertretung der Indologie. Unter anderem aktive Mitarbeit bei der Entwicklung des in der heutigen Form bestehenden Bachelorstudiums und der Masterstudien des Instituts für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde (ISTB).
1999 und 2008	jeweils zweimonatiger Aufenthalt in Indien.
Sprachen	Englisch, Sanskrit, Klassisches Tibetisch, Modernes Tibetisch und Hindī Grundkenntnisse.